A társadalmi lét ontológiájáról

II. kötet
Szisztematikus fejezetek

LUKÁCS GYÖRGY
ÖSSZES MŰVEI

BUDAPEST

LUKÁCS GYÖRGY

A társadalmi lét ontológiájáról

II. KÖTET

Szisztematikus fejezetek

MAGVETŐ KIADÓ

A mű eredeti címe

LUKÁCS GYÖRGY

ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

Fordította

EÖRSI ISTVÁN

A fordítást

az eredetivel egybevetette

ENDREFFY ZOLTÁN

A bibliográfiát egyeztette

és kiegészítette

BEÖTHY OTTÓ

© Lukács György örökösei
(Jánossy Ferenc, Jánossy Lajos, Jánossy Anna) 1976

TARTALOM

I. fejezet A munka 9
1. A munka mint teleológiai tételezés 16
2. A munka mint a társadalmi gyakorlat modellje 55
3. A szubjektum–objektum-viszony a munkában és ennek következményei 101

II. fejezet A reprodukció 135
1. A reprodukció általános problémái 137
2. Komplexusokból álló komplexusok 179
3. Az ontológiai elsőbbség problémái 232
4. Az ember reprodukciója a társadalomban 258
5. A társadalomnak mint totalitásnak a reprodukciója 283

III. fejezet Eszmei mozzanat és ideológia 335
1. Eszmei mozzanat a gazdaságban 337
2. Az eszmei mozzanat ontológiájáról 381
3. Az ideológia problémája 448

IV. fejezet Az elidegenedés 563
1. Az elidegenedés általános ontológiai vonásai 565
2. Az elidegenedés ideológiai nézőpontjai. A vallás mint elidegenedés 626
3. Az elidegenedésnek és megszüntetésének objektív alapjai. Az elidegenedés jelenlegi formája 740

Jegyzetek 825

Első fejezet

A MUNKA

Ha ontológiailag ki akarjuk fejteni a társadalmi lét specifikus kategóriáit, azt, hogy miként nőnek ki a korábbi létformákból, miként kapcsolódnak hozzájuk, miként épülnek fel rájuk, miben különböznek tőlük, akkor ezt a kísérletet a munka elemzésével kell megkezdenünk. Természetesen sohasem feledhetjük el, hogy a lét minden fokának, a maga egészében és részleteiben egyaránt, komplex-jellege van, vagyis hogy központi és legdöntőbb kategóriáit is csak a szóbanforgó lét-szint össz-sajátosságaiba helyezve, ezeknek a sajátosságoknak az összességéből lehet adekvát módon megérteni. Bármilyen felületes pillantást vetünk is a társadalmi létre, kiderül, hogy döntő kategóriái, például a munka, a nyelv, a kooperáció és munkamegosztás kibogozhatatlanul összefonódtak, és hogy a tudat a valósággal és ezért önmagával is új kapcsolatba kerül stb. Elszigetelten egyik kategória sem ragadható meg kielégítő módon; gondoljunk csak a technika fetisizálására, amit a pozitivizmus „fedezett fel", és ami mélyen befolyásolt némely marxistákat (például Buharint), és még ma is nem jelentéktelen szerepet játszik, mégpedig nemcsak a manipuláció manapság oly befolyásos egyetemességének vak istenítőinél, hanem absztrakt-etikus, dogmatikus ellenlábasaiknál is.

A kérdés kibogozásának érdekében ezért Marx két útjának korábban már elemzett módszeréhez kell visszanyúlnunk; az új létkomplexust először elemzően-elvonatkoztatóan taglaljuk, hogy az így nyert alapon ne csak adott és ezért pusztán elképzelt komplexusként foghassuk fel a társadalmi létet, hanem visszatérhessünk (vagy előrenyomulhassunk) valódi totalitásként értelmezett fogalmához. Eközben bizonyos módszertani segítséget nyújtanak

nekünk a különböző létezési módok már szintén vizsgált kifejlődési tendenciái. A mai tudomány kezdi konkrétan felderíteni, hogy miként alakult ki a szerves élet a szervetlen természetből, amennyiben kimutatja, hogy bizonyos körülmények (atmoszféra, légnyomás stb.) között létrejöhetnek bizonyos fölöttébb kezdetleges komplexusok, amelyek már tartalmazzák a szerves élet alapvető ismérveinek csíráit. Ezek persze a jelenlegi konkrét körülmények között nem létezhetnek már, csak kísérleti úton állíthatók elő. Az élő szervezetek fejlődéstana pedig megmutatja nekünk, hogy a sajátos szerves reprodukciós kategóriák fokozatosan, fölöttébb ellentmondásosan, sok zsákutca után miként jutnak uralomra az organizmusokban. Jellemző például, hogy a növények összreprodukciójukat – rendszerint, a kivételek itt nem számottevőek – a szervetlen természettel való anyagcsere alapján hajtják végre. Csak az állatvilágnál alakul ki olyan helyzet, hogy ez az anyagcsere tisztán vagy legalábbis túlnyomórészt a szerves élet birodalmában megy végbe, és hogy, megint csak rendszerint, még a szükséges szervetlen anyagot is csupán ilyen közvetítéssel dolgozzák fel. Az evolúció útja abban rejlik, hogy valamely életszféra sajátos kategóriái a lehető legnagyobb mértékben eluralkodnak azokon a kategóriákon, amelyek feltétlenül alacsonyabb létszférából merítik egzisztenciájukat és hatékonyságukat.

A társadalmi lét számára a szerves élet (és ennek közvetítésével természetesen a szervetlen világ is) játssza ezt a szerepet. Más összefüggésben felrajzoltunk már a társadalmi létben egy ilyen fejlődési irányt, azt, amit Marx a „természeti korlátok visszaszorításának" nevezett. Itt persze eleve lehetetlen kísérleti úton visszanyúlni azokra az átmenetekre, amelyekben a túlnyomórészt szerves lét már a társadalmiság felé hajlott. Az ilyen átmeneti időszak társadalmi hic et nunc-ja a társadalmi lét történeti jellegének eredendő irreverzibilitása miatt kísérletileg semmiképp sem rekonstruálható. Közvetlenül és pontosan tehát nem tudhatjuk meg, hogy a szerves lét miként alakult át társadalmivá. A legtöbb, amit elérhetünk, valamilyen post festum megismerés; ehhez alkalmazni kell azt a marxi módszert, amely szerint az ember anatómiája szolgáltatja a kulcsot a majom anatómiájához, vagyis a primitívebb stádium – gondolatilag – rekonstruálható a magasabbrendűből, fej-

lődési irányából, fejlődési tendenciáiból. Maximálisan segíthetik ezt például az ásatások, amelyek megvilágíthatják az anatómiai-fiziológiai és társadalmi (szerszámok stb.) átmenet különböző szakaszait. Az ugrás azonban mégis ugrás marad, és végső soron csak a jelzett gondolati kísérlettel tisztázható fogalmilag.

Állandóan tudnunk kell tehát, hogy valamely lét-szintről ontológiailag szükséges, ugrásszerű átmenet vezet a másik, minőségileg különböző lét-szintre. Az első darwinista nemzedéknek az a reménye, hogy megtalálják a majom és az ember között a „missing link"-et, már csak azért sem teljesülhetett be, mert a biológiai ismérvek csak az átmeneti fokokat világíthatják meg, magát az ugrást azonban semmiképp sem. Arra is utaltunk már, hogy bármilyen pontosan írják is le az ember és állat közti pszichofizikai különbségeket, az ugrás ontológiai ténye (és a valódi folyamaté, melyben az ugrás megvalósul) homályban marad, míg nem tudjuk megmagyarázni, miként keletkeztek ezek az emberi tulajdonságok az ember társadalmi létéből. Ezeknek az új összefüggéseknek a lényegét azok a pszichológiai kísérletek sem magyarázzák meg, amelyeket magasabbrendű állatokon, főként majmokon végeztek. Ilyenkor könnyen megfeledkeznek az ilyen állatok életfeltételeinek mesterséges voltáról. Először is megszűnt létezésük természetes bizonytalansága (a táplálék keresése, a fenyegetettség), másodszor is nem önállóan elkészített, hanem a kísérletező által előállított és csoportosított szerszámokkal dolgoznak stb. Az emberi munka lényege viszont abban áll, hogy először is az életért folytatott harc kellős közepén keletkezik, másodszor is, hogy minden szakasza emberi öntevékenység eredménye. Ezért fölöttébb kritikusan kell szemlélni bizonyos – gyakran nagyon túlbecsült – hasonlóságokat. Az egyetlen valóban tanulságos mozzanat az, hogy a magasabbrendű állatok magatartása nagyfokú rugalmasságról tanúskodik; minőségileg még fejlettebb, különös határeset lehetett az a fajta, amelynél a munkába való átcsapás valóban végbement; a ma létező fajták ebben a tekintetben nyilvánvalóan sokkal alacsonyabb fokon állnak, tőlük nem lehet hidat verni a valódi munkához.

Mivel a társadalmiságnak mint létformának a konkrét komplexusáról beszélünk itt, jogosan merülhet fel a kérdés, hogy miért

éppen a munkát emeljük ki ebből a komplexusból és miért épp neki tulajdonítunk ilyen kimagasló szerepet a társadalmiság létrejöttének folyamatában, a társadalmi létbe való átcsapásban. A válasz ontológiai szempontból egyszerűbb, mint amilyennek első pillantásra látszik: mert e létforma minden más kategóriája lényegileg már tisztán társadalmi jellegű; tulajdonságaik, működési módjaik csak a már kialakult társadalmi létben bontakoznak ki, és bármily kezdetleges módon jelennek is meg, mégis eleve feltételezik, hogy az ugrás megtörtént már. Csak a munkának van ontológiai lényege szerint határozott átmeneti jellege: a munka, lényege szerint, kölcsönhatás ember (társadalom) és természet között, mégpedig mind a szervetlen (szerszám, nyersanyag, munkatárgy stb.), mind pedig a szerves természet között; és e kölcsönhatás meghatározott pontokon persze az imént jelzett sorban is megjelenhet, de főként arra az átmenetre nyomja rá a bélyegét, mely magában a dolgozó emberben megy végbe a pusztán biológiai léttől a társadalmi létig. Marx ezért joggal mondja: „Ezért használati értékek képzőjeként, hasznos munkaként a munka az embernek minden társadalmi formától független létezési feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti."[1] A kezdetekről szólva ne ütközzünk meg a „használati érték" kifejezésen mint egy már túlzottan gazdasági műszón. Mielőtt a használati érték reflexiós viszonyba került volna a csereértékkel, ami csak viszonylag sokkal magasabb fokon történhetett meg, a használati érték csupán olyan munkaterméket jelent, amelyet az ember, létezésének újratermelése érdekében, hasznosan alkalmazhat. A munka, mint látni fogjuk, csírájukban tartalmazza mindazokat a meghatározásokat, amelyek a társadalmi lét új sajátosságainak lényegét alkotják. Ezért a munkát a társadalmi lét ősjelenségének, modelljének tekinthetjük; e meghatározások tisztázása ezért máris olyan tiszta képet ad a társadalmi lét lényeges vonásairól, hogy módszertanilag előnyösnek látszik, ha először ezeket a meghatározásokat elemezzük.

Azzal azonban tisztában kell lennünk, hogy az itt feltételezett munka elszigetelt vizsgálatával absztrakciót hajtunk végre; a társadalmiság, az első munkamegosztás, a nyelv stb. a munkából fej-

lődik ugyan ki, de nem tisztán meghatározható időbeli sorrendben, hanem lényegében egyidejűleg. Itt tehát sajátos absztrakcióval van dolgunk; módszertanilag ez hasonlít azokhoz az absztrakciókhoz, amelyeket részletesen megvizsgáltunk már, amikor Marx *Tőké*-jének gondolati felépítését elemeztük. Első ízben már a második fejezetben, a társadalmi lét újratermelési folyamatának vizsgálatakor is feloldjuk ezt. Így hát az absztrakciónak ez a formája, akárcsak Marxnál, itt sem jelenti, hogy az ilyen problémák – átmenetileg persze – teljesen eltűnnek, hanem azt, hogy úgyszólván csak a margón, a láthatáron jelennek meg, és őket megillető, konkrét és totális vizsgálatukra csak a fejtegetés előrehaladottabb fokain kerül sor. Átmenetileg csak annyiban vetül rájuk fény, amennyiben közvetlenül összefüggnek a – elvontan felfogott – munkával, amennyiben ennek közvetlen, ontológiai következményei.

1. A MUNKA MINT TELEOLÓGIAI TÉTELEZÉS

Engels érdeme, hogy a munkát az ember emberréválásának középpontjába állította. Ő is megvizsgálta, hogy a biológiai előfeltételek milyen új szerepet játszottak ebben az ugrásban, az állattól az emberig. Arról a differenciálódásról beszél, amely a kéz életfunkcióját már a majmoknál is jellemzi: „Kiváltképp a táplálék leszakítására és megfogására szolgál, amint ez már alacsonyabbrendű emlősöknél is mellső lábaikkal történik. Kezével épít sok majom fészket a fákon, vagy akár, mint a csimpánz, tetőt az ágak között, oltalmul az időjárás ellen. Ezzel ragad husángot védelmül az ellenség ellen, vagy gyümölcsökkel és kövekkel bombázza őket." Engels azonban ugyanilyen határozottan rámutat arra is, hogy az ilyen előkészületek ellenére itt még egy ugrásra is sor kerül, mely már nem a szerves élet körén belül megy végbe, hanem elvileg, minőségileg, ontológiailag túlhaladja ezt. Ebben az értelemben mondja Engels a majom- és az ember-kézről: „A csontok és izmok száma és általános elrendeződése megegyezik a kettőnél; de a legalacsonyabb fokon álló vadember keze száz és száz olyan műveletet tud elvégezni, amelyet semmilyen majomkéz nem csinál utána. Soha majomkéz még a legdurvább kőkést sem készítette el."[2] Engels hangsúlyozza itt azt a szerfölött lassú folyamatot, amelyben ez az átmenet végbemegy; e lassúság azonban mitsem változtat ugrásszerű jellegén. Ha józanul és helyesen akarunk ontológiai problémákhoz közeledni, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy minden ugrás minőségileg és szerkezetileg megváltoztatja a létet, és bár a kiinduló fokozat tartalmazza a későbbi és magasabbrendű fok bizonyos előfeltételeit és lehetőségeit, ezek egyszerű, egyenesvonalú folyamatossággal nem fejleszthetők ki az előzmé-

nyekből. Az ugrás lényegét nem az új létforma időben hirtelen vagy fokozatos kialakulása dönti el, hanem az, hogy szakítás történt-e a fejlődés normális folyamatosságával. Mindjárt rátérünk arra, hogy a munkánál ez az ugrás központi kérdés. Csak azt említjük még meg, hogy Engels itt, joggal, közvetlenül a munkából vezeti le a társadalmiságot és a nyelvet. Ezeket a kérdéseket, tervünknek megfelelően, csak később tárgyalhatjuk. Most csak arra a mozzanatra utalhatunk röviden, hogy az úgynevezett állattársadalmak (és általában az állatvilágban tapasztalható „munkamegosztás" is) biológiailag rögzített differenciálódások, amint ezt leginkább a „méhek államában" lehet megfigyelni. Ezért akárhogyan jött is létre egy ilyen szervezet, ez önmagából nem rendelkezik már immanens fejlődési lehetőséggel; nem több mint egy állatfaj különleges alkalmazkodási módja környezetéhez. Minél tökéletesebben működik az így kifejlődött „munkamegosztás", minél szilárdabban gyökeredzik biológiai sajátosságokban, annál inkább ez a helyzet. Viszont az a munkamegosztás, amelyet az emberi társadalomban a munka hoz létre, megalkotja, mint már láttuk, saját újratermelődésének feltételeit, mégpedig olymódon, hogy a mindenkor meglévő állapot egyszerű újratermelése csak a tipikus bővített újratermelés határesete. Ez természetesen nem zárja ki, hogy a fejlődésben zsákutcák is előfordulnak; ezek okait azonban mindig a mindenkori társadalom szerkezete, nem pedig tagjainak biológiai természete határozza meg.

Marx a már adekvátá vált munka lényegéről a következőket mondja: „Mi a munkát olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja. A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy fejében már felépítette a sejtet, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás *elképzelésében*, tehát *eszmeileg* már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként határozza meg cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát."[3] Ezzel Marx megjelölte a

a munka ontológiailag központi kategóriáját: a munka teleológiai tételezést valósít meg az anyagi léten belül és így új tárgyiasságot hoz létre. Így válik a munka egyrészt minden társadalmi gyakorlat modelljévé, mivel ebben – még ha nagyon szerteágazó közvetítések útján is – mindig teleológiai tételezések valósulnak meg, végső soron anyagi módon. A munkának ezt a modell-jellegét persze, mint később látni fogjuk, nem alkalmazhatjuk sematikusan a társadalomban cselekvő emberre; a lényegbevágó ontológiai rokonság éppen akkor világlik ki, ha figyelembe vesszük a fölöttébb fontos különbségeket, mert éppen ezekben a különbségekben mutatkozik meg, hogy a munka azért szolgálhat modellként más társadalmi-teleológiai tételezések megértéséhez, mert létét tekintve ezek ősformája. Az a puszta tény, hogy a munka teleológiai tételezést valósít meg, minden ember hétköznapi életének elemi ténye, és ezért a köznapi beszélgetésektől a gazdaságtanig és a filozófiáig minden gondolkodás kiirthatatlanul alkotóelemévé vált. Itt tehát nem az a probléma merül fel, hogy valljuk vagy tagadjuk-e a munka teleológiai jellegét; a tulajdonképpeni probléma inkább abban rejlik, hogy ennek az elemi ténynek a csaknem korlátlan általánosítását – ismételjük: a köznapi élettől a mítoszig, a vallásig és a filozófiáig – igazán kritikai ontológiai vizsgálatnak vessük alá.

Korántsem meglepő tehát, hogy a munka teleológiai jellegét a legvilágosabban olyan erőteljesen a társadalmi létezés felé forduló, nagy gondolkodók értették meg, amilyen Arisztotelész és Hegel volt, és hogy szerkezeti elemzéseik csak néhány kiegészítésre szorulnak, és semmiképp sem kell lényegbevágóan helyesbíteni őket ahhoz, hogy ma is érvényesek legyenek. A tulajdonképpeni ontológiai probléma abból fakad, hogy a teleológiai tételezésmód – ez Arisztotelészre és Hegelre is áll – nem szorítkozott a munkára (vagy kibővített, de jogos értelemben az emberi gyakorlatra általában), hanem általános kozmológiai kategóriává emelték, és ezért a filozófia egész történetén végigvonul a kauzalitás és a teleológia konkurrenciája, feloldhatatlan ellentmondása. Ismeretes, hogy a szerves élet magával ragadó célszerűsége annyira megigézte Arisztotelészt – akinek gondolkodását tartósan és mélyen befolyásolta a biológia és az orvostudomány –, hogy rendszerében döntő szere-

pet juttatott a valóság objektív teleológiájának. Ismeretes az is, hogy Hegel, aki a munka teleológiai jellegét még konkrétabban és dialektikusabban fejtette ki, mint Arisztotelész, a történelemnek és ezen keresztül össz-világképének motorjává tette a teleológiát. (E problémák közül néhányra már a Hegel-fejezetben utaltunk.) Így ez az ellentét a filozófia kezdeteitől Leibniz előre-megállapított harmóniájáig végigvonul a gondolkodás és a vallás teljes történetén.

Ha itt a vallásokra utalunk, eljárásunk a teleológiának mint objektív ontológiai kategóriának a természetén alapul. Míg ugyanis az okság az önmagára épülő önmozgás elve, és ezt a jellegét akkor is megőrzi, ha egy oksági sor tudati tevékenységből indul ki, a teleológia lényegét tekintve tételezett kategória: minden teleológiai folyamat célkitűzést és így egy célkitűző tudatot is tartalmaz. A tételezés ezért ebben az összefüggésben nem csupán azt jelenti, hogy valamit a tudatba emelünk, mint más kategóriák, és főként az okság esetében, hanem a tudat a tételezés aktusával valódi folyamatot indít meg; ez éppen a teleológiai folyamat. A tételezésnek tehát itt megszüntethetetlenül ontológiai jellege van. Így a természet és a történelem teleológiai felfogása nemcsak azt jelenti, hogy ezek célszerűek, egy célra irányulnak, hanem azt is, hogy létezésüknek, mozgásuknak, mind az összfolyamatot, mind a részleteket tekintve, szükségképpen tudatos okozója van. Elsöprő erejű és primitíven emberi az a szükséglet, amely az ilyen világfelfogásokat életre kelti, nemcsak a XVIII. századi teodiceák nyárspolgári szerzőinél, hanem olyan józan és mély gondolkodóknál is, mint Arisztotelész és Hegel: az a szükséglet, hogy a létezés értelmes legyen, a világ folyásától le – és elsősorban erről van szó – az egyéni élet eseményeiig. Ez a primitív és elsöprő erejű szükséglet tovább él a hétköznapi élet gondolkodásmódjában és érzületében, még azután is, hogy a tudományok fejlődése szétzúzta azt a vallásos ontológiát, amelyben a teleológiai elv gátlástalanul, kozmikusan kiélhette magát. Nemcsak az ateista Niels Lyhnére gondolunk itt, aki haldokló gyermeke betegágyánál imával akarta befolyásolni az isten által irányított teleológiai folyamatot; ez a beállítottság általában a hétköznapi élet alapvető lelki mozgató erői közé tartozik. Nicolai Hartmann, a teleológiai gondolkodást ele-

mezve, nagyon helyesen fogalmazza meg ezt a tényállást: „Itt az a tendencia, hogy minden alkalommal megkérdezik, ‚mivégre' kellett ennek éppen így bekövetkeznie. ‚Mivégre történt ez velem?' Vagy: ‚Mivégre kell így szenvednem?' ‚Mivégre kellett olyan korán meghalnia?'. Minden eseménynél, amely valamiképpen ‚érint' bennünket, kézenfekvő ez a kérdés, még ha csak tanácstalanságot és tehetetlenséget fejez is ki. Az ember hallgatólagosan feltételezi, hogy valamire csak jónak kell lennie; valami értelmet, igazolást akar benne találni. Mintha vitathatatlan volna, hogy mindennek, ami történik, szükségképpen értelme van." És azt is kimutatja, hogy nyelvileg és a gondolkozás kifejezésének felszínén a „mivégre" gyakran „miért"-té változhat át, anélkül hogy valamiképpen háttérbe szorítaná a lényegileg uralkodó, célra irányuló érdeklődést.[4] Az ilyen gondolatok és érzések olyan mélyen gyökeredznek a hétköznapi életben, hogy érthető módon csak igen ritkán szakítanak radikálisan a teleológia uralmával a természetben, az életben stb.; ez a hétköznapi életben oly csökönyösen hatékony vallásos szükséglet nemcsak saját, közvetlenül személyes életünkön hagy szembeszökő nyomokat, hanem távolabbi területeken is.

Kantnál világosan megfigyelhetjük ezt a belső ellentmondást. Amikor a szerves életet mint „cél nélküli célszerűség"-et határozta meg, zseniálisan vázolta a lét szerves szférájának ontológiai lényegét. Helyes bírálata szétrombolta elődei teodiceáinak felszínes teleológiáját; ezek már abban is a transzcendens teleológia megvalósulását látták, ha valamely dolog hasznos a másik számára. Kant ilymódon megnyitotta az utat e létszféra helyes megismeréséhez, amennyiben lehetségesnek látszik, hogy pusztán okozatilag szükségszerű (és ezért egyszersmind véletlen) összefüggésekből új létstruktúrák jönnek létre, és ezek benső mozgalmasságában (alkalmazkodásában, az egyed és a faj újratermelésében) olyan törvényszerűségek érvényesülnek, amelyeket joggal nevezhetünk a szóbanforgó komplexusok szempontjából objektíve célszerűeknek. De Kant eltorlaszolja maga előtt az utat, mely e megállapításoktól a valódi problémához vezet. Közvetlenül módszertanilag úgy teszi ezt, hogy – mint nála szokásos – ismeretelméletileg akarja megoldani az ontológiai kérdéseket. És mivel az objektíve érvényes ismeret-

ről szóló elmélete kizárólag a matematikát és a fizikát tartja szem előtt, arra a következtetésre kell jutnia, hogy saját lángeszű felfedezésének nem lehet ismeretelméleti következménye a szerves élet tudománya számára. Egyik híressé vált megfogalmazásában ezt állítja: „Értelmetlen, hogy az ember akár csak tervezze, vagy remélje, hogy eljön egyszer majd egy Newton, aki célszerűen el nem rendezett természeti törvényekkel akár csak egy fűszál világrajöttét meg tudja magyarázni . . ."[5] E kijelentés nemcsak azért problematikus, mert az evolúció tudománya nem egészen egy évszázaddal később, már első darwini megfogalmazásában, megcáfolta. Engels így ír Marxnak, miután elolvasta Darwint: „A teleológia egyik oldala még nem volt tönkretéve; ez most megtörtént." És Marx, noha fenntartásai vannak Darwin módszerével szemben, megállapítja, hogy Darwin műve „nézeteink természettörténeti alapját tartalmazza".[6]

Kant azon kísérletének, hogy ontológiai kérdéseket ismeretelméletileg vessen fel és válaszoljon meg, további, még fontosabb következménye az, hogy maga az ontológiai probléma végső soron eldöntetlen marad, és a gondolkodás megáll működési területének „kritikailag" meghatározott határán anélkül, hogy az objektivitás keretei között, pozitív vagy negatív értelemben válaszolhatna a kérdésre. Így éppen az ismeretelmélet hagy nyitva egy ajtót, a transzcendens spekulációk, a teleológiai megoldások lehetőségének végső soron történő elismerése előtt, még ha ezt Kant a tudomány területére vonatkozóan nem is ismeri el. Főként az – később Schelling számára döntően fontos – intuitív „intellectus archetypus" koncepciójára gondolunk, amellyel mi emberek nem rendelkezünk ugyan, de amelynek létezése Kant szerint „nem tartalmaz ellentmondást"[7] és amely megoldhatná ezeket a kérdéseket. Az okozatiság és a teleológia problémája ezért szintén a – számunkra – megismerhetetlen magábanvaló dolog formájában jelenik meg. Bármilyen gyakran utasítja is el Kant a teleológia igényeit: ez a tagadás a „mi" ismeretünkre szorítkozik, mert a teleológia is a tudomány igényével lép fel, és ezért, amennyiben tudomány akar lenni, továbbra is alá van vetve az ismeretkritika tekintélyének. Annyiban marad a dolog, hogy a természet megismerésében az oksági és a teleológiai magyarázatok kizárják egymást,

és ahol Kant az emberi gyakorlatot vizsgálja, figyelme kizárólag ennek legmagasabbrendű, legfinomabb, társadalmilag legszármazékosabb formájára, a tiszta erkölcsre irányul, amely ezért nála nem az élet (a társadalom) tevékenységeiből nő ki dialektikusan, hanem lényegbevágó és megszüntethetetlen ellentétben áll ezekkel a tevékenységekkel. Tehát itt is válasz nélkül marad a tulajdonképpeni ontológiai probléma.

A helyes válasz itt is, mint az ontológia minden valódi kérdésénél, közvetlenül triviálisnak látszik, úgy hat, mint valamiféle Kolumbus tojása. De ha csak azokat a meghatározásokat vesszük közelebbről szemügyre, amelyeket a munkateleológia marxi megoldása tartalmaz, máris láthatjuk, milyen messzemenő, hamis problémacsoportokat felszámoló, döntő következményeket rejtenek magukban. Marx Darwinnal kapcsolatos állásfoglalásában világosan kitűnik, amit persze gondolkodásának minden ismerője magától értetődőnek tart, hogy a munkán (az emberi gyakorlaton) kívül tagadja minden teleológia létezését. A munkateleológia megismerése tehát Marxnál már azért is messze meghaladja még az olyan nagy előfutárok megoldási kísérleteit is, amilyenek Arisztotelész és Hegel voltak, mert Marx számára a munka nem egy az általában vett teleológia sok megjelenési formája közül, hanem az az egyetlen pont, ahol ontológiailag igazolható a teleológiai tételezés mint az anyagi valóság reális mozzanata. A valóságnak ez a helyes megismerése egy sereg kérdést tisztáz ontológiailag. Először is magától értetődő, valódi alapokat kap a teleológiának az a döntő, reális ismérve, hogy csak tételezésként juthat valósághoz; nem kell a marxi meghatározást megismételni ahhoz, hogy belássuk: minden munka lehetetlen volna, ha nem előzné meg egy ilyen tételezés, hogy folyamatának minden szakaszát meghatározza. A munkának ezt a sajátosságát persze Arisztotelész és Hegel is világosan megértette; de mivel ők a szerves világot, a történelem menetét is teleológiailag akarták felfogni, egy szubjektumot kellett mindenütt koholniuk a szükséges tételezés számára (Hegel a világszellemet), és így a valóság szükségképpen mítosszá változott át. Azáltal, hogy Marx szabatosan és szigorúan a munkára (a társadalmi gyakorlatra) korlátozta a teleológiát, és minden más létmódból kiiktatta ezt, a teleológia mitsem vesztett jelentőségéből; ellen-

kezőleg, jelentősége csak növekszik, ha kénytelenek vagyunk belátni, hogy a lét általunk ismert legmagasabbrendű foka, a társadalmi lét, csak a teleológia benne működő valódi hatékonysága révén szerveződhetett meg a maga sajátossága szerint, csak így emelkedhetett ki arról a fokról, a szerves életből, amelyen létezése alapul, és így lehetett új, önálló létezési móddá. Csak akkor beszélhetünk értelmesen a társadalmi létről, ha megértjük, hogy kialakulása, alapjáról való leválása, önállóvá-szerveződése a munkára, vagyis teleológiai tételezések folyamatos megvalósulására épül fel.

Ennek az első mozzanatnak azonban igen messzemenő filozófiai következményei vannak. A filozófia történetéből ismeretes, hogy milyen szellemi harcok dúltak az okozatiság és a teleológia mint a valóságnak és mozgásainak kategoriális alapjai között. Minden teleológiai beállítottságú filozófiának a teleológiai felsőbbrendűségét kellett hirdetnie az okozatisággal szemben, hogy istenét gondolatilag összhangba hozza a kozmosszal, az ember világával; még ha az isten a világ-órát pusztán felhúzza, és ezzel mozgásba hozza az oksági rendszert, akkor is elkerülhetetlen a teremtőnek és a teremtménynek ilyen hierarchiája és ezzel a teleológiai tételezés prioritása is. Másrészt minden Marx-előtti materializmusnak, mely a világ transzcendens természetét tagadta, ezzel egyszersmind tagadnia kellett egy valóban hatékony teleológia lehetőségét is. Láttuk, hogy Kantnak is – persze ismeretelméleti beállítottságú terminológiájával – a kauzalitás és a teleológia összeférhetetlenségéről kellett beszélnie. Ha viszont a teleológiát kizárólag a munkára vonatkozóan ismerik el valóban hatékony kategóriának, mint ezt Marx tette, akkor ebből múlhatatlanul a kauzalitás és a teleológia konkrét, reális és szükségszerű együttélése következik; ellentétek maradnak ugyan, de csak egy egységes valódi folyamaton belül, amelynek mozgalmassága ezeknek az ellentéteknek a kölcsönhatásán alapul, és amely, hogy létrehozza e kölcsönhatást mint valóságot, az okozatiságot is, lényegét egyébként nem érintve, tételezetté változtatja át.

Ez egészen világosan kitűnik Arisztotelész és Hegel munkaelemzéseiből is. Arisztotelész a munkában megkülönbözteti a gondolkodás és az előállítás tényezőit. Az előbbi a célt tételezi és meg-

valósításának eszközeit kutatja fel, az utóbbi pedig megvalósítja a tételezett célt.[8] Ha most Nicolai Hartmann az első tényezőt két aktusra, nevezetesen a célkitűzésre és az eszköz felkutatására bontja fel, akkor helyesen és tanulságosan konkretizálja Arisztotelész úttörő gondolatát, de közvetlenül nem módosítja döntően ennek ontológiai lényegét.[9] Ez ugyanis abban rejlik, hogy egy gondolati terv anyagilag megvalósul, hogy egy kigondolt célkitűzés megváltoztatja az anyagi valóságot, olyan anyagi tényezőt illeszt a valóságba, amely a természethez képest valami minőségileg és radikálisan újat képvisel. Nagyon szemléletesen mutatja ezt Arisztotelész házépítési példája. A ház éppúgy anyagként létezik, mint a kő, a fa stb., a teleológiai tételezés mégis az elemekhez képest teljesen különböző tárgyiasságot hoz létre. A kő vagy a fa pusztán magábanvaló létéből semmiképp sem „vezethető le" egy ház, bármiképpen visszük is immanensen tovább tulajdonságaikat, a bennük hatékony törvényszerűségeket és erőket. Ehhez az emberi gondolkodás és akarat hatalma szükséges, amely ezeket a tulajdonságokat anyagi-tényszerű módon egy elvileg teljesen új összefüggésben rendezi el. Ennyiben Arisztotelész volt az első, aki ontológiailag felismerte ennek a természet „logikájából" levezethetetlen tárgyiasságnak a sajátosságát. (Már itt látható, hogy a természetteleológia minden idealista formája, a természet mint isten műve, ennek az egyetlen reális modellnak a metafizikai kivetítése. Az ótestamentum teremtéstörténetében olyan világosan látható ez a modell, hogy az isten – a munka emberi szubjektumához hasonlóan – nemcsak folyvást felülvizsgálja teljesítményét, hanem, szintén a dolgozó emberhez hasonlóan, a megtett munka után ki is piheni magát. Más teremtés-mítoszoknál, még ha közvetlenül már filozófiai formát öltenek is, éppilyen könnyen felismerhető a földi-emberi munka-modell; gondoljunk még egyszer a világ-órára, amelyet isten húzott fel.)

Mindez azonban nem csökkenti a Hartmann-féle különbségtétel értékét. A két aktusnak, nevezetesen a célkitűzésnek és az eszköz felkutatásának szétválasztása fölöttébb fontos a munkafolyamat megértéséhez, és főként annak tisztázásához, hogy mi a munkafolyamat jelentősége a társadalmi lét ontológiájában. És éppen itt mutatkozik meg, milyen elválaszthatatlanul fonódnak

össze az önmagukban véve ellentétes, elvontan nézve egymást kizáró kategóriák: a kauzalitás és a teleológia. A tételezett cél megvalósítását szolgáló eszközök felkutatásához ugyanis objektíve ismerni kell azoknak a tárgyiasságoknak és folyamatoknak az okozódását, amelyeket mozgásba kell hozni ahhoz, hogy a kitűzött cél megvalósulhasson. A célkitűzés és az eszköz felkutatása annyiban semmi újat sem hozhat létre itt, amennyiben a természeti valóság, mint olyan, szükségképpen ugyanaz marad, ami önmagában véve volt, komplexusok rendszere, amelyeknek törvényszerűsége tökéletesen közönyösen fogad minden emberi törekvést és gondolatot. A felkutatásnak itt kettős szerepe van: egyrészt feltárja, ami az illető tárgyban, magában véve, függetlenül minden tudattól, működik, másrészt új kombinációkat, új működési lehetőségeket fedez fel bennük, amelyeket előbb mozgásba kell hozni, hogy a teleológiailag tételezett cél megvalósítható legyen. A kő magábanvaló létében nem rejlik olyan szándék, sőt, nyoma sincs annak, hogy késként vagy bárdként lehetne felhasználni; de ezt a szerszámfunkcióját csak akkor töltheti be, ha objektíve meglévő, magábanvaló tulajdonságai képesek olyan kombinációra, amely ezt lehetővé teszi. Ezt már a legkezdetlegesebb fokon is ontológiailag egyértelműen lehet látni. Ha az ősember felszed egy követ, hogy bárdnak használja, akkor helyesen fel kell ismernie az összefüggést a kő – nagyonis véletlenül kialakult – tulajdonságai és mindenkori konkrét felhasználhatósága között. Csak ebben az esetben hajtja végre a megismerés aktusát, amelyet Arisztotelész és Hartmann elemzett; és minél fejlettebb a munka, annál szembeötlőbb ez a tényállás. Hegel, aki, mint tudjuk, sok zavart okozott a teleológia fogalmának kiterjesztésével, már korán helyesen ismerte fel a munkának ezt a sajátosságát. 1805/6-os jenai előadásaiban az áll, „hogy a természet saját tevékenységét, az órarugó rugalmasságát, a szelet, a vizet úgy használják fel, hogy érzéki létezésükben egész mást tegyenek, mint amit tenni akartak, hogy vak tevékenységük célszerűvé, önmaga ellentétévé váljon . . .", és az ember „hagyja, hogy a természet csiszolódjon, nyugodtan szemléli és könnyű fáradsággal kormányozza az egészet . . ."[10] Figyelemre méltó, hogy az ész csele, ez a Hegel történetfilozófiájában később oly fontossá váló fogalom talán itt, a munka elemzésekor merül fel először. He-

gel helyesen látja e folyamat mindkét oldalát, egyrészt, hogy a teleológiai tételezés „csak" kihasználja a természet saját tevékenységét, másrészt, hogy e tevékenység megváltoztatása a természetet saját ellentétévé változtatja át. Ez a természeti tevékenység tehát, alapjainak természetontológiai megváltoztatása nélkül, tételezetté alakul át. Hegel ezzel leírta egyik ontológiailag döntő oldalát annak, hogy milyen szerepet játszik a természeti kauzalitás a munkafolyamatban: a természeti tárgyból, a természeti erőkből, benső megváltoztatásuk nélkül, valami teljesen más jön létre; a dolgozó ember tökéletesen új kombinációkba illesztheti be tulajdonságaikat, mozgástörvényeiket, tökéletesen új funkciókat, hatásmódokat adhat nekik. Mivel azonban ez csak a természeti törvények ontológiai megszüntethetetlenségének keretei között mehet végbe, a természeti kategóriák csupán úgy változtathatók meg, hogy – ontológiai értelemben – tételezettekké válnak; tételezettségük közvetíti alávetettségüket a meghatározott teleológiai tételezésnek, és ezáltal egyúttal az okozatiság és a teleológia tételezett összetartozása egységes, egynemű tárggyá, folyamattá stb. válik.

Így tehát a természet és a munka, az eszköz és a cél valami önmagában véve egynemű dolgot eredményez: a munkafolyamatot és végül a munkatermékет. A különneműségek megszüntetésének, a tételezés egyneműségének azonban világosan meghatározott korlátai vannak. Nem térünk még egyszer vissza arra a magától értetődő tényre, hogy az egyneműsítés eleve feltételezi a valóságban nem egynemű okozati összefüggések helyes ismeretét. Ha ezeket a felkutatás folyamán elhibázzák, akkor – ontológiai értelemben – egyáltalán nem lehet tételezni őket; akkor a maguk természeti módján hatnak tovább, és a teleológiai tételezés így önmagát szünteti meg, olymódon, hogy nem-megvalósítandó, a természettel szemben szükségképpen tehetetlen tudati ténnyé redukálódik. Itt kézzelfogható a különbség az ontológiai és az ismeretelméleti értelemben vett tételezés között. Ismeretelméletileg egy tárgyat elhibázó tételezés még akkor is tételezés marad, ha ki kell róla mondani az értékítéletet, hogy hamis vagy akár csak tökéletlen. Az okozatiság ontológiai tételezésének azonban a teleológiai tételezés komplexusában helyesen kell megragadnia tárgyát, különben – ebben az összefüggésben – egyáltalán nem következik be

tételezés. Ez a megállapítás azonban, hogy túlfeszítése valótlanságba ne csapjon át, dialektikus korlátozásra szorul. Mivel minden természeti tárgy, minden természeti folyamat a tulajdonságoknak, a külvilággal kapcsolatos kölcsönös vonatkozásoknak intenzív végtelenségét testesíti meg, a most kifejtettek csak az intenzív végtelenségnek azokra a mozzanataira vonatkoznak, amelyek a teleológiai tételezés számára pozitív vagy negatív jelentőséggel bírnak. Ha ennek az intenzív végtelenségnek akár csak megközelítő ismeretére is szükség volna a munkához, ez sohasem fejlődhetett volna ki a természet megfigyelésének kezdetleges fokán (a természet tudatos megismeréséről nem is beszélve). Ez a tényállás nemcsak azért figyelemre méltó, mert a munka korlátlan továbbfejlődésének objektív lehetőségét tartalmazza, hanem azért is, mert világosan kitűnik belőle, hogy valamely helyes tételezés, vagyis az olyan tételezés, mely a mindenkori cél számára szükséges oksági mozzanatokat annyira helyesen ragadja meg, amennyire ez a konkrét célkitűzés szempontjából konkrétan szükséges, még olyan esetekben is sikeresen valósítható meg, ahol a természeti tárgyakról, összefüggésekről, folyamatokról stb. kialakult elképzelések mint ismeretek a maguk egészében még tökéletesen tévesek. A konkrét teleológiai tételezés szűkebb területén kötelező helyes ítéletek és a magábanvaló teljes természet megragadásában lehetséges, igen messzemenően téves ítéletek dialektikájának a munka szempontjából nagy a jelentősége, mint ezt később még közelebbről is látni fogjuk.

A cél és eszköz korábban megállapított egyneműsítését azonban még egy másik szempontból is dialektikusan korlátoznunk és így konkretizálnunk kell. Már a célkitűzés kettős társadalmisága is – az, hogy társadalmi szükségletből fakad és ezt hivatott kielégíteni, az eszközök alapjainak természetisége viszont a cél megvalósulása során közvetlenül egy más jellegű környezetbe és tevékenységbe vezeti a gyakorlatot – elvi különneműséget teremt a cél és az eszköz között. A tételezésben rejlő egyneműsítés megszünteti ezt, de közben, mint imént láttuk, fontos problémák merülnek fel, amelyek arra utalnak, hogy az eszközök egyszerű alárendelése a célnak nem olyan egyszerű, mint amilyennek első pillantásra mutatkozik. Sohasem téveszthetjük ugyanis szem elől azt a köznapi tényt, hogy a célkitűzés megvalósíthatósága vagy sikertelensége

éppenséggel attól függ, mennyire sikerült az eszköz felkutatásakor a természeti kauzalitást – ontológiai értelemben véve – tételezetté változtatni. A célkitűzés társadalmi-emberi szükségletből fakad; de hogy valódi célkitűzéssé váljon, az eszközök felkutatásának, vagyis a természet megismerésének egy, a célkitűzésnek megfelelő, meghatározott fokot kell elérnie; enélkül a célkitűzés pusztán utópisztikus terv marad, ábránd, mint például a röpülés Ikarosztól Leonardo da Vinciig és még sokkal tovább. A munka tehát a társadalmi lét ontológiájának szempontjából éppen azon a területen függ össze a tudományos gondolkodás kialakulásával és fejlődésével, amelyet az eszközök felkutatásának jelöltünk meg. Utaltunk már az újnak arra az elvére, amely benne rejlik még a legkezdetlegesebb munkateleológiában is. Most hozzáfűzhetjük még ehhez, hogy az újnak ez a szakadatlan létrehozása, ami a munkát, mondhatnánk, a társadalmiság területének* kategóriájává avatja, és ami először különíti el tisztán a puszta természetszerűségtől, benne foglaltatik a munkának ebben a keletkezési és fejlődési módjában. Ennek az a következménye, hogy minden egyes konkrét munkafolyamatban a cél kormányozza és szabályozza az eszközt. Ha azonban a társadalmi lét valódi komplexusán belül, történeti folyamatosságukban és fejlődésükben tárgyaljuk a munkafolyamatokat, bizonyos mértékben, ha nem is feltétlenül és totálisan, de a társadalom, az emberiség szempontjából fölöttébb jelentőségteljes módon visszájára fordul ez a hierarchikus viszony. Mivel a természetnek a munka szempontjából nélkülözhetetlen felkutatása főként az eszközök kidolgozására összpontosul, ezek a legfontosabb társadalmi biztosítékai annak, hogy a munkafolyamat eredményeit, a munkatapasztalatoknak és főként továbbfejlődésüknek a kontinuitását rögzíteni lehessen. Ezért magának a társadalmi létnek a szempontjából az eszközök alapjául szolgáló ismeret kifejlesztése gyakran fontosabb, mint a szükséglet mindenkori kielégítése (célkitűzés). Már Hegel is helyesen ismerte fel ezt az összefüggést. *Logiká*-jában így ír erről: „Az *eszköz* pedig külsődleges közepe a következtetésnek, amely megvalósítja a célt; ezért rajta nyilatko-

* „Gebietskategorie". A kézirat „Geburtskategorie"-nak is olvasható; a mondat akkor: „... a társadalmiság születésének kategóriájává ..." Szerk.

zik meg a célban rejlő ésszerűség mint olyan, hogy *ebben a külsődleges másban* és éppen e külsődlegesség *által* fenntartsa magát. Ennyiben az *eszköz magasabbrendű,* mint a *külső* célszerűség *véges* céljai; – az eke tiszteletre méltóbb, mint közvetlenül az élvezetek, amelyeket előkészít, s amelyek a célt alkotják. A *szerszám* fennmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe merülnek. Az ember szerszámjaiban uralkodik a külső természet felett, bár céljai szerint inkább alá van vetve neki."[11]

Azt hisszük, nem felesleges ismételni ezt a Hegel-fejezetben már kifejtett gondolatmenetet, mert világosan fejezi ki ennek az összefüggésnek néhány igen fontos mozzanatát. Először is Hegel alapjában véve helyesen azt hangsúlyozza itt, hogy az eszköz tartósabb, mint a közvetlen célok és beteljesülések. A valóságban persze távolról sem olyan merev ez az ellentét, mint ahogy Hegel feltünteti. Az egyes „közvetlen élvezetek" ugyanis csakugyan „elmúlnak" és „feledésbe merülnek", de ha a társadalmat mint teljességet tekintjük, a szükséglet kielégítését is tartósság és folyamatosság jellemzi. Ha visszaemlékszünk a termelésnek és a fogyasztásnak a Marx-fejezetben kifejtett kölcsönös vonatkozására, akkor beláthatjuk, hogy az utóbbi nemcsak megmarad és újratermelődik, hanem a termelést is befolyásolja bizonyos mértékig. Ebben a kölcsönhatásban persze, mint láttuk, a termelés a túlsúlyos mozzanat (ami a teleológiai tételezésben az eszköznek felel meg), a hegeli szembeállítás azonban, túlzott merevsége miatt, mégis figyelmen kívül hagyja e kölcsönhatás valódi társadalmi jelentőségét. Másodszor Hegel ismét joggal hangsúlyozza az eszközzel kapcsolatban a „külső természet feletti" uralmat, azzal a szintén helytálló dialektikus megszorítással, hogy célkitűzésében az ember mégis alá van vetve a természetnek. Itt a hegeli fejtegetést annyiban kell konkretizálni, hogy noha közvetlenül a természetre vonatkozik ez az alávetettség – az ember, mint már kimutattuk, csak olyan célokat tűzhet valóban maga elé, amelyek megvalósításához csakugyan rendelkezik a szükséges eszközökkel –, végső soron igazából társadalmi fejlődésről van itt szó, olyan komplexusról, amelyet Marx az ember, a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének jellemez, ahol is vitathatatlanul a társadalmi mozzanatnak kell túlsúlyra jutnia. Ezzel persze az eszköz fölénye még erőteljesebb hangsúlyt kap,

mint magánál Hegelnél. E tényállás következtében, harmadszor is, az eszköz, a szerszám a legfontosabb kulcs az emberi fejlődés azon szakaszainak megismeréséhez, amelyekről nincsenek más bizonyságaink. A megismerés e problémája mögött azonban, mint mindig, ontológiai kérdés rejlik. A szerszámokból, amelyeket az ásatások gyakran egy teljesen elsüllyedt időszak csaknem egyedüli dokumentumaiként tárnak a napvilágra, sokkal többet tudhatunk meg az azokat alkalmazó emberek konkrét életéről, mint amennyi közvetlenül bennük látszik rejleni. Ez azért van, mert helyes elemzés esetén a szerszám nemcsak saját keletkezéstörténetét árulhatja el, hanem használóinak életmódjába, sőt világfelfogásába is bepillantást engedhet. Később is foglalkozunk még ilyen problémákkal, most csak a természeti korlátok visszaszorításának társadalmilag fölöttébb általános kérdésére utalunk, amelyet Gordon Childe olyan pontosan írt le, az általa neolit forradalomnak nevezett korszak fazekasságának elemzésekor. Mindenekelőtt arra az elvi különbségre mutatott rá, mint középpontra, amely a fazekasmunka folyamata és a kőből vagy csontból készített szerszámok előállítása között tapasztalható. Ha az ember, mondja Childe, „kő- vagy csontszerszámot állított elő, mindig kötötte az eredeti anyag alakja és nagysága; csupán darabokat verhetett le belőlük. A fazekasnő tevékenységét ilyen akadályok nem korlátozták. Az edényeket készítő nő az agyagdarabot tetszése szerint formálhatta meg, hozzátehet és elvehet belőle és nem kell attól félnie, hogy nem tartósan illeszkednek össze a részek." Ezzel egy fontos ponton megmutatkozik a különbség két korszak között, és kitűnik az is, hogy milyen irányban szabadítja meg magát az ember az eredetileg használt természeti anyag által rákényszerített kötöttségtől, és miként ruházza fel használati tárgyait társadalmi szükségleteinek megfelelő jellegzetességgel. Gordon Childe azt is látja, hogy a természeti korlátok visszaszorításának ez a folyamata fokozatosan megy végbe. Az új formát nem köti ugyan már a készen talált anyag, mégis hasonló előfeltételek hívták életre: „Így a legrégibb edények szemmel láthatóan utánzatai a már ismert, más anyagból – tökből, hólyagból, hártyákból és bőrökből, háncsból és vesszőfonatból, esetleg még emberi koponyából is – készült edényeknek."[12]

Negyedszer még azt is hangsúlyozni kell, hogy a természeti tár-

gyak és folyamatok felkutatása, mely az eszközök megalkotásánál megelőzi az okság tételezését, lényegileg, noha sokáig öntudatlanul, valódi megismerési aktusokból áll és ezzel objektíve a tudomány kezdetét, eredetét tartalmazza. Erre is érvényes Marx felismerése: „Nem tudják, de teszik." Az így kialakult összefüggések nagyon messzireható következményeivel csak e fejezet későbbi részeiben foglalkozhatunk. Egyelőre csak arra utalhatunk itt, hogy az okozati összefüggések tapasztalása és alkalmazása, vagyis a valódi okozatiság tételezése a munkában minden esetben egy egyedi cél eszközeként szerepel ugyan, de objektíve megvan az a tulajdonsága, hogy másra, közvetlenül teljesen különnemű dologra is alkalmazható. Még ha ezt hosszú ideig csak tisztán gyakorlatilag tudták is, ahányszor sikeresen alkalmazták új területre az okozati összefüggéseket, ezzel valójában helyes absztrakciókat hajtottak végre, amelyek objektív benső szerkezete már a tudományos gondolkodás fontos ismérveit foglalja magában. Már a tudomány eddigi története is, noha ezt a problémát ritkán veti fel egészen tudatosan, megmutatja, milyen sok esetben fakadtak fölöttébb elvont, általános törvényszerűségek a gyakorlati szükségleteknek és kielégítésük legcélszerűbb módjának felkutatásából, vagyis a legjobb eszközöknek a munka során történő kiderítéséből. De a történelem ettől eltekintve is szolgáltat néhány példát arra, hogy a munka vívmányai, tovább absztrahálva – és épp az imént utaltunk arra, hogy ilyen általánosításokra szükségképpen sor kerül a munka folyamatában –, a természet immár tisztán tudományos szemléletének alapjaivá nőhetnek. Közismert, hogy például a geometria is így keletkezett. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a kérdéskomplexussal, csak egy érdekes esetre utalunk, amelyet Bernal említ meg, Needham speciális kutatásaira támaszkodva, az ókínai asztronómiával kapcsolatban. Eszerint csak a kerék feltalálása után vált lehetségessé, hogy pontosan utánozzák az égbolt körmozgásait a pólusok körül. Úgy látszik, a kínai asztronómia a forgómozgásnak ebből az eszméjéből indult ki. Mindaddig úgy fogták fel a mennybolt világát, mint a mienket.[13] A tudományos beállítottságú gondolkodás és később a különböző természettudományok tehát a munkafolyamat előkészítése és megvalósítása során, az eszköz felkutatásában rejlő önállósulási tendenciákból

alakultak ki. Ez természetesen nem úgy megy végbe, hogy a tevékenység egy új területe egycsapásra létrejön egy másikból, hanem ez a genezis a tudományok egész történetében mindmáig megismétlődik, persze igen különböző formákban. Azokat a modellelképzeléseket, amelyeken a kozmikus, a fizikai stb. hipotézisek alapulnak, részben a mindenkori hétköznapoknak azok az ontológiai elképzelései határozzák meg – többnyire öntudatlanul –, amelyek ismét szorosan összefüggnek a munka éppen időszerű tapasztalataival, módszereivel, eredményeivel. A tudományok sok nagy fordulata a hétköznapok (a munka) lassanként kialakult, de egy bizonyos fokon gyökeresen, minőségileg újnak látszó világképében gyökeredzik. Sok embert megtéveszt ugyan, hogy a jelenlegi helyzetben a már differenciált és nagymértékben szervezett tudományok végeznek előkészítő munkát az ipar számára, de ez az imént leírt helyzet tényszerűségét ontológiailag nem változtatja meg lényegesen; sőt, érdekes volna, ha ontológiailag-kritikailag közelebbről szemügyre vennék azt a befolyást, amelyet ez az előkészítő mechanizmus a tudományra gyakorol.

Már a munka eddigi, még távolról sem teljes leírása is azt mutatja, hogy a szervetlen és a szerves élet korábbi létformáihoz képest minőségileg új kategória jelent meg a társadalmi lét ontológiájában. Ilyen újdonság a megvalósulás mint a teleológiai tételezés adekvát, elgondolt és akart eredménye. A természetben csak valóságok vannak és mindenkori konkrét formáik szakadatlan változása egy mindenkori máslét. A társadalmi lét sajátosságát csak a marxi munkaelmélet alapozza meg, mely a munkát a teleológiailag előidézett létező egyedül egzisztáló formájának fogja fel. Ha ugyanis a teleológia általános uralmának különféle idealista vagy vallásos elméletei helytállóak volnának, akkor, ha végiggondolnánk a dolgot, egyáltalán nem létezne ez a különbség. Minden kő, minden légy éppúgy az isten, a világszellem stb. „munkájának" megvalósulása volna, mint azok az imént ismertetett megvalósulások, amelyek az emberek teleológiai tételezésének eredményei. Ezzel következésképpen eltűnne a társadalom és természet közötti döntő ontológiai különbség. Amikor az idealista filozófusok mégis dualizmusra törekszenek, akkor főként az emberek – látszólag – tisztán szellemi, az anyagi valóságtól – látszólag – teljesen elvált

tudati funkcióit állítják szembe a pusztán anyagi lét világával. Nem csoda, hogy eközben az ember tulajdonképpeni tevékenységének területe, anyagcseréje a természettel, amelyből származik, és amelyet gyakorta, főként a munka révén fokozatosan uralma alá hajt, a rövidebbet húzza, ha az egyedül igazinak felfogott emberi tevékenységet ontológiailag úgy tüntetik fel, mint ami készen pottyant le az égből, „időfölötti", „időtlen", nem a lét, hanem a Legyen világa. (Nemsokára rátérünk arra, hogy miként keletkezett valójában a Legyen a munkateleológiából.) E koncepció olyan nyilvánvalóan mond ellent az újkori tudomány ontológiai eredményeinek, hogy nem kell részletesen foglalkoznunk vele. Próbáljuk meg például ontológiailag összhangba hozni az egzisztencializmus „belevetettség"-ét az ember keletkezésének tudományos felfogásával. A megvalósulás viszont megteremti mind a genetikai kötöttséget, mind az ontológiailag lényeges különbséget és ellentétet: az embernek mint természeti lénynek a tevékenysége, a szervetlen és szerves lét alapján, belőlük kinőve, létrehozza a lét sajátosan új, bonyolultabb és összetettebb fokát, a társadalmi létet. (Ezt a tényállást nem módosítja lényegesen, hogy néhány jelentős gondolkodó már az ókorban elmélkedett a gyakorlatnak és az új – gyakorlatban történő – megvalósításának sajátosságán, és éleselméjűen fel is ismerte a gyakorlat néhány meghatározását.)

A megvalósulás mint az új létforma kategóriája egyúttal fontos következménnyel jár: az emberi tudat a munkával, ontológiai értelemben, megszűnik epifenomenon lenni. Az állatok tudata, és főként a magasabbrendűeké, vitathatatlan ténynek látszik ugyan, de ez mégiscsak biológiai részmozzanat, mely biológiai törvények szerint lezajló újratermelési folyamatokat szolgálja. Ez nemcsak a filogenetikus újratermelésnél van így; itt magától értetődő és nyilvánvaló, hogy ez – olyan törvények alapján, amelyeket ma még nem ismerünk tudományosan, csak ontológiai tényként kell tudomásul vennünk – mindenféle tudati járulék nélkül megy végbe, de így van ez az ontogenetikus újratermelési folyamat esetében is. Ez utóbbit annyiban kezdjük áttekinteni, amennyiben érteni kezdjük az állati tudatot mint a biológiai differenciálódásnak, a szervezetek növekvő komplexitásának termékét. A kezdetleges szervezetek túlnyomórészt biofizikai és biokémiai törvényszerűségek

alapján tartják fenn kölcsönös vonatkozásaikat környezetükkel. Minél magasabbrendű, minél bonyolultabb egy állati szervezet, annál inkább szüksége van finomabb, differenciáltabb szervekre, hogy megőrizhesse kölcsönös vonatkozását környezetével, hogy újratermelhesse önmagát. Ezt a fejlődést itt még vázlatosan sem fejthetjük ki (és nem is tartjuk erre illetékesnek magunkat), csak arra utalunk, hogy az állati tudat fokozatos fejlődése a biofizikai és biokémiai reagálásmódoktól az idegek által közvetített ingereken és reflexeken át az elért legmagasabb fokig mindig a biológiai újratermelés keretei között marad. Igaz, hogy egyre rugalmasabban reagálnak a környezetre és esetleges változásaira; ez nagyon világosan látszik bizonyos háziállatoknál vagy majomkísérleteknél. De ne feledjük el, amire már utaltunk, hogy itt egyrészt egy normálisan soha meg-nem-lévő biztonságos környezet jön létre az állatok számára, másrészt, hogy sohasem tőlük, hanem mindig az emberektől indul ki a kezdeményezés, irányítás, a „szerszámok" előteremtése stb. Az állati tudat a természetben sohasem haladja meg a biológiai létezés és újratermelés jobb szolgálatát, és ezért – ontológiailag nézve – a szerves lét epifenomenonja.

Csak a munkában, a célnak és eszközeinek tételezésében jut el odáig a tudat, egy önmaga által irányított aktusnak, a teleológiai tételezésnek az útján, hogy ne csupán alkalmazkodjék környezetéhez – mint azok az állatok is, amelyek objektíve, akaratlanul megváltoztatják tevékenységükkel a természetet –, hanem olyan változásokat idézzen elő, amelyekre a természet magától képtelen lenne. Mivel tehát a megvalósulás természetet átformáló, újraformáló elvvé vált, a tudat, mely ehhez impulzust és irányt adott, ontológiailag nem maradhat epifenomenon. Ez a megállapítás választja el egymástól a dialektikus és a mechanikus materializmust. Ez ugyanis csak a természetet és törvényszerűségeit ismeri el objektív valóságnak. Marx ismert *Feuerbach-tézisei*-ben nagyon határozottan különíti el az új materializmust a régitől, a dialektikust a mechanikustól: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a főfogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékelhetőséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot;* nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* ol-

dalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus – amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant – fejtette ki. Feuerbach a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett, érzéki objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek." És a továbbiakban világosan kimondja, hogy a gondolkodás valósága, a tudat immár nem epifenomenális jellege csak a gyakorlatban fedezhető fel és bizonyítható: „Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól – tisztára *skolasztikus* kérdés."[14] Teljességgel megfelel e marxi megállapítások szellemének, hogy a munkát a gyakorlat ősformájának írtuk le; sok évtizeddel később Engels is éppen a munkában látta az emberréválás döntő motorját. Állításunk persze mind ez ideig csak deklaráció, persze olyan, amelynek már helytálló kimondása is tartalmazza, sőt megvilágítja a tárgy-komplexus néhány döntő meghatározását. De természetesen ez az igazság mint olyan csak akkor igazolható és bizonyítható, ha a lehető legteljesebben fejtjük ki. Már ezen a kezdeti fokon is megállapításunk helyességét tanúsítja az a puszta tény, hogy a valóság világába megvalósulások (az emberi gyakorlat munkában kivívott eredményei) lépnek be, mint a természetből le-nem-vezethető, új tárgyiassági formák, amelyek azonban mégis, és éppen mint ilyenek, ugyanúgy valóságosak, mint a természet termékei.

Ebben a fejezetben és a következőkben még sokat beszélünk a tudat konkrét megjelenési és megnyilvánulási módjairól és már nem epifenomenális jellegének konkrét létmódjáról. Most csak az alapproblémát jelezhetjük – egyelőre fölöttébb elvont módon. Két olyan, egymáshoz képest önmagában véve különnemű művelet elválaszthatatlan összetartozásáról van itt szó, amelyeknek az új ontológiai kapcsolata adja mégis a munka tulajdonképpeni komplexusát, és amelyek, mint látni fogjuk, a társadalmi gyakorlat, sőt általában a társadalmi lét ontológiai alapzatát alkotják. A két szóbanforgó különnemű művelet: egyrészt a számba jövő valóság lehető legpontosabb visszatükrözése, másrészt azoknak az okozati láncolatoknak ehhez kapcsolódó tételezése, amelyek, mint tudjuk, nélkülözhetetlenek a teleológiai tételezés megvalósításához. A jelenségnek ez az első leírása megmutatja majd, hogy a valóság e

két egymástól különnemű szemléletmódja, mind külön-külön, mind pedig elkerülhetetlen kapcsolatukban, a társadalmi lét ontológiai sajátosságának alapját alkotja. Ha most a visszatükrözéssel kezdjük elemzésünket, akkor rögtön elválnak egymástól az objektumok, amelyek a szubjektumtól függetlenül léteznek, és a szubjektumok, amelyek tudati eljárással, többé-kevésbé helyes megközelítésben, leképezik, saját szellemi tulajdonukká tehetik ezeket az objektumokat. A szubjektumnak és az objektumnak ez a tudatosított szétválasztása a munkafolyamat szükségszerű terméke és egyúttal a specifikus emberi létezési mód alapja. Ha a szubjektum, a tudatban eloldva a tárgyi világtól, nem volna képes arra, hogy ezt szemlélje és magábanvaló létében reprodukálja, akkor sohasem kerülhetne sor célkitűzésre, amely pedig még a legkezdetlegesebb munkának is alapja. Természetesen az állatok is kiépítenek egyfajta – mindig bonyolultabbá váló, végül valamiféle tudattal közvetített – viszonyt a környezetükkel. Mivel azonban ez mégis megmarad a biológia körében, sohasem válhat úgy széjjel és állhat úgy szembe egymással náluk a szubjektum és az objektum, mint az embereknél. Arra reagálnak nagy biztonsággal, ami megszokott életkörükben számukra hasznos vagy veszélyes. Olvastam például, hogy bizonyos fajtájú ázsiai vadlibák nemcsak általában a ragadozómadarakat ismerték fel messziről, hanem különféle fajaikat is pontosan megkülönböztették egymástól, és különféleképpen reagáltak rájuk. Ebből azonban semmiképp sem következik, hogy az emberhez hasonlóan fogalmilag is megkülönböztették egymástól ezeket a fajtákat. Nagyon kérdéses, hogy ha ezeket a ragadozómadarakat teljesen más viszonyok között, például közelről, nyugvó állapotban mutatták volna meg nekik, akkor egyáltalán azonosították volna-e távoli képükkel és a fenyegető veszéllyel. Ha az emberi tudat kategóriáit akarnánk az állatvilágra alkalmazni, ami mindig önkényes eljárás, akkor azt mondhatnánk, hogy a legfejlettebb állatok legjobb esetben képzeteket tudnak kialakítani környezetük legfontosabb mozzanatairól, de fogalmakat soha. Persze a „képzet" szót is fenntartással használhatjuk csak, mert ahol már kialakult a fogalmi világ, ott ez visszahat a szemléletre és a képzetre. Eredetileg ez a változás is a munka behatására ment végbe. Gehlen például helyesen mutat rá arra, hogy az emberi szemlélet-

ben az érzékek bizonyos munkamegosztása következik be, hogy az ember tisztán vizuálisan is észlelheti a dolgok olyan tulajdonságait, amelyeket mint biológiai lény csak tapintással foghatott fel.[15]

Későbbi összefüggésekben még sok mindent el kell mondanunk a munka által megszabott emberi fejlődés további következményeiről. Itt annak megállapítására kell szorítkoznunk a munka-okozta új alapstruktúra megvilágítása érdekében, hogy a valóság visszatükrözésében mint a munka céljának és eszközének előfeltételében az ember elválik, leválik a környezetéről, eltávolodik tőle, ami tisztán megnyilvánul a szubjektum és az objektum szembenállásában. A valóság visszatükröződésében a képmás leválik a leképezett valóságról és önálló „valósággá" csapódik le a tudatban. Azért használtuk az idézőjelet, mert a valóság csupán reprodukálódik a tudatban; új tárgyiassági forma keletkezik, de nem valóság, és – éppen ontológiailag – a reprodukált valóság nem hasonlíthat, és még kevésbé lehet azonos azzal, amit reprodukál. Ellenkezőleg, ontológiailag a társadalmi lét két különnemű mozzanattá válik szét, amelyek a lét szempontjából nemcsak különneműek, hanem éppenséggel ellentétek is: az egyik a lét, a másik a lét visszatükröződése a tudatban.

Ez a kettősség a társadalmi lét alapvető ténye. A lét korábbi fokai ehhez képest szigorúan egységesek. Ezt az alapvető kettősséget sohasem szüntetheti meg teljesen, hogy a visszatükröződést szakadatlanul és elkerülhetetlenül a létre vonatkoztatják, és hogy hat rá már a munkában is, nem beszélve a távolabbi közvetítésekről (amelyeket csak később tárgyalhatunk), sem az, hogy a visszatükröződést a tárgy határozza meg. Ezzel a kettősséggel lép ki az ember az állatvilágból. Amikor Pavlov leírta a második jelzőrendszert, mely csak az ember sajátja, helyesen állapította meg, hogy kizárólag ez a rendszer távolodhat el a valóságtól, és téveszthet utat. Ez csak azért lehetséges, mert a visszatükröződés a tudattól független, intenzíven mindig végtelen, teljes tárgyra irányul, ezt magábanvaló létében akarja megragadni, és éppen az ehhez szükséges, önmaga által kitűzött távolság következtében vallhat kudarcot. Ez persze nemcsak a visszatükröződés kezdeti szakaszaira vonatkozik. Amikor már kialakultak a valóság megragadásának

olyan, önmagukban egynemű és zárt segédkonstrukciói, mint a matematika, a geometria, a logika stb., akkor is változatlanul megmaradt a tévedésnek ez a lehetősége, amelyet az eltávolodás okozott: bizonyos primitív tévedési lehetőségek – viszonylag – kiiktatódnak ugyan, de bonyolultabbak lépnek a helyükbe, éppen a nagyobb távolságot teremtő közvetítő rendszerek miatt. Másrészt e távolságteremtésből és objektiválódásból az következik, hogy a képmások sohasem lehetnek a valóság kvázi fotografikus, mechanikusan hű másolatai. Mindig a célkitűzések, tehát, genetikusan szólva, az élet társadalmi reprodukciója, eredetileg a munka határozza meg őket. *Az esztétikum sajátossága* című művemben a mindennapi gondolkodást elemezve utaltam a visszatükröződésnek erre a konkrét teleológiai beállítottságára. Azt mondhatnánk, hogy éppen ebben rejlik termékenységének, újra törő szakadatlan felfedező-tendenciájának forrása, míg az imént vázolt objektiváció ellentétes irányban gyakorol helyesbítő hatást. Az eredmény tehát, mint a komplexusok esetében mindig, az ellentétek kölcsönhatásából adódik.

Ezzel azonban még nem tettük meg a döntő lépést a visszatükröződés és a valóság ontológiai viszonyának megértése felé. A visszatükröződés itt sajátos, ellentmondásos pozíciót foglal el. Egyrészt minden lét szigorú ellentéte, tehát – éppen mert visszatükröződés – nem lét; másrészt és ugyanakkor előmozdítja a társadalmi létben új tárgyiasságok létrejöttét, e lét azonos vagy magasabb szintű reprodukcióját. Ez a valóságot visszatükröző tudatnak bizonyos lehetőség-jelleget kölcsönöz. Ezt a problémát érintette Nicolai Hartmann is, amikor Arisztotelésznek és a megarai iskolának a vitáját tárgyalta. Arisztotelész azon a nézeten van, hogy egy építőmester lehetősége (*δυναμις*) szerint akkor is építész, ha éppen nem épít, Hartmann viszont a munkanélküliekre utal, akiknél megnyilvánul e lehetőség ténylegesen semmis jellege, nevezetesen az, hogy nem dolgozhat. Hartmann példája nagyon tanulságos, mert megmutatja, hogy egyoldalú és leszűkített elképzeléseinek bűvkörében milyen figyelmetlenül halad el a tényleges probléma mellett. Vitathatatlan ugyanis, hogy mélyreható társadalmi válság esetén sok munkásnak csakugyan nincs lehetősége arra, hogy dolgozzon; de éppolyan vitathatatlan – és ezért rejlik olyan mély

igazság az arisztotelészi dünamisz-koncepcióban –, hogy kedvező kunjunkturális fordulat esetén ismét mindenkor folytathatja régi munkáját. Ezt a sajátosságát, a társadalmi lét ontológiájának szempontjából, miként lehetne másképp meghatározni, mint hogy neveltetése, pályafutása, tapasztalatai stb. következtében a munkanélküli is – dünamisza szerint – munkás marad? Ebből nem következik, amitől Hartmann fél, a „lehetőség kísértet-léte", mert a munkanélküli (azzal együtt, hogy valójában lehetetlen munkát találnia) éppúgy létező, potenciális munkás, mint abban az esetben, ha törekvései valóra válnak és munkát talál. Azt kell megérteni, hogy Arisztotelész, aki szélesen és mélyen, egyetemesen és sokoldalúan a valóság teljességének filozófiai megragadására törekedett, olyan jelenségeket vett észre, amelyekkel Hartmann, logikai-ismeretelméleti előítéletei és elfogultságai miatt tanácstalanul áll szemben, noha helyesen ismer fel bizonyos problémákat. Ezen a tényen nem változtat lényegesen, hogy Arisztotelésznél gyakran zavarosan hat a lehetőségnek ez a kategóriája, mert hamis nézeteket táplál a nem-társadalmi valóságnak és a társadalom egészének teleológiai jellegéről; csak arra kell vigyázni, hogy az ontológiailag valóságost meg tudjuk különböztetni a nem-teleológiai jellegű létformákba való puszta belevetítésektől. Azt lehetne persze mondani, hogy a megszerzett képességek valamely munka elvégzésére éppúgy a munkanélküli munkás tulajdonságai maradnak, mint bármily más létezők olyan egyéb tulajdonságai, amelyek például a szervetlen természetben gyakran nagyon hosszú időn keresztül nem válnak ténylegesen hatékonyakká. Korábban utaltunk már a tulajdonság és a lehetőség összefüggésére. Ez talán elegendő volna Hartmann megcáfolásához, de ahhoz nem, hogy felfogjuk annak az itt megnyilvánuló lehetőségnek a specifikumát, amelyre Arisztotelész dünamisz-koncepciója céloz. A kapcsolódási pontot érdekes módon éppen Hartmann-nál találhatjuk meg. A biológiai lét elemzésekor utal arra, hogy egy organizmus alkalmazkodási képessége – Hartmann kifejezésével élve – a labilitásától függ. Nem változtat a dolgon, hogy Hartmann e kérdés tárgyalásakor nem érinti a lehetőség problémáját. Az organizmusoknak ezt a jellegzetességét természetes tulajdonságuknak is nevezhetjük, és ezzel a lehetőség problémáját itt is elintézettnek nyilváníthatnánk. Ezzel

azonban csak megkerülnénk jelenlegi problémánk magvát. Egyre megy, hogy ez a labilitás jelenleg még nem ismerhető fel előre, hanem csak utólag állapítható meg, mert az a kérdés, hogy valami – ontológiai értelemben – megismerhető-e, csöppet sem befolyásolja azt, hogy ebből a szempontból létezik-e. (Két esemény egyidejűségének ontológiai realitása nem függ attól, hogy tudjuk-e mérni ezt az egyidejűséget.)

Kérdésfeltevésünk úgy válaszolt erre az ontológiai problémára, hogy a lehetőség, éppen ontológiai szempontból, magábanvéve nem lét, tehát nem „kísértet-lét", hanem egész egyszerűen nem-lét. És mégis kétségkívül ez az okozati sorok tételezésének döntő előfeltétele, mégpedig ontológiai és nem ismeretelméleti értelemben. Arisztotelész dünamisz-koncepciója az így létrejött ontológiai paradoxont akarja dialektikus racionalitással megvilágítani. Arisztotelész helyesen ismeri fel a teleológiai tételezés ontológiai jellegét, amikor lényegét a dünamisz-koncepcióval szétválaszthatatlanul összekapcsolja, ezzel a meghatározással: a képesség (dünamisz) „tehetség arra, hogy valamit jól vagy egy döntésnek megfelelően hajtsunk végre", és ezt a meghatározást nemsokára így konkretizálja: „Mert a befolyásoltnak, a forrás következtében, amely befolyásolja, elismerjük azt a képességét, hogy befolyásoltatik – mégpedig olykor olyan forrás következtében, amely csak általában, tetszés szerint hat rá, olykor azonban olyan forrás következtében, amely nemcsak tetszés szerint hat rá, hanem javít rajta. – A képesség továbbá tehetség arra, hogy valamit jól vagy egy döntésnek megfelelően hajtsunk végre; mert olyan emberekről, akik csak általában tudnak járni vagy beszélni, de ezt nem jól vagy nem egy szándéknak megfelelően teszik, azt szoktuk mondani, hogy nem tudnak beszélni vagy járni."[16] Arisztotelész világosan látja e helyzet egész ontológiai paradoxonát; megállapítja, „hogy a megvalósítás lényegéből kifolyólag korábbi, mint a tehetség", és nagyon határozottan mutat rá az itt található modalitás-problémára: „Minden képesség egymásnak ellentmondó dolgok egyidejű képessége; mert ami nem képes létezni, az egyáltalán nem létezhet; de ami képes létezni, az mindig képes arra is, hogy ne valósuljon meg. Ami tehát képes arra, hogy legyen, az éppúgy képes arra, hogy legyen, mint arra, hogy ne legyen; ugyanaz a dolog tehát

képes arra, hogy legyen, és egyúttal képes arra is, hogy „ne legyen."[17]

A terméketlen skolasztika útvesztőjébe vezetne, ha most azt követelnénk Arisztotelésztől, hogy „vezesse le" kényszerítő logikával a „szükségszerűséget" az általa oly jól vázolt tényállásból. Ez ilyen vegytisztán ontológiai kérdés esetében elvileg lehetetlen. Bizonyos kuszaságok és ezek következtében látszatlevezetések keletkeznek Arisztotelésznél minden olyan alkalommal, amikor ezeket a helyes felismeréseit ki akarja tágítani, az emberi gyakorlaton túlra. A munka jelensége a maga egyedülálló voltában, mint egy újonnan kialakult létfok dinamikus-komplex központi kategóriája tisztán elemezhető formában áll előttünk, ahogy már Arisztotelész előtt is állt, most csak az a feladat, hogy ezt a dinamikus szerkezetet megfelelő ontológiai elemzéssel mint komplexust tárjuk fel és ilymódon – a marxi modell alapján, amely szerint az ember anatómiája adja meg a kulcsot a majom anatómiájához – legalább az idevezető elvont-kategoriális utat tudjuk megvilágítani. Fölöttébb valószínűnek látszik, hogy a legfejlettebb állatok labilitása, amelyet Hartmann is jelentőségének megfelelően tárgyalt, bizonyos alapot szolgáltathat ehhez. Az emberrel állandó és meghitt kapcsolatban álló háziállatok fejlődése mutatja, milyen nagy lehetőségek rejtőzhetnek ebben a labilitásban. Egyúttal azonban le kell szögezni: ez a labilitás csak általános alapja lehet annak, hogy e jelenség legfejlettebb formája eljut a valódi emberi lét alapjaihoz, olyan ugrással, mely a legprimitívebb, az állati létből éppen kibontakozó ember tételező tevékenységében következik be. Az ugrást tehát csak post festum lehet megérteni, még ha jelentős gondolati előretörések, mint az arisztotelészi dünamisz-fogalomban rejlő lehetőségnek ez az új formája, sok mindent tisztáznak is vele kapcsolatban.

A visszatükröződéstől mint a nemlét különös formájától az okozati összefüggések tételezésének tevékeny és produktív létéig vezető átmenet fejlett formája az arisztotelészi dünamisznak, amelyet a munkafolyamatban végrehajtandó tételezések alternatív jellegének határozhatunk meg. Ez a jelleg először a munka céljának tételezésekor bukkan napvilágra. A legkönnyebben ezt a legkezdetlegesebb munkafolyamatok vizsgálatakor állapíthatjuk meg. Ha az

ősember egy kőhalomból kiválaszt egy követ, amely céljaira alkalmasnak látszik, és a többit otthagyja a földön, akkor világos, hogy itt választással, alternatívával van dolgunk; mégpedig éppen abban az értelemben, hogy a kő mint a szervetlen természet magábanvaló tárgya, semmilyen módon nem volt előre megformálva arra a célra, hogy e tételezés eszköze legyen. Természetesen a fű sem azért nő, hogy a szarvasmarhák lelegeljék, és ezek sem azért látnak napvilágot, hogy a ragadozók táplálkozásához a húst szolgáltassák. De mindkét esetben a táplálkozó állatok biológiailag kötődnek ahhoz a fajta táplálékhoz, amely magatartásukat biológiai szükségszerűséggel meghatározza. Ez egyértelműen meghatározza itt megnyilatkozó tudatukat is: ez epifenomenon, sohasem alternatíva. Az eszközül választott követ azonban olyan tudati tevékenység választja ki, amelynek nincs már biológiai jellege. A megfigyelésnek és tapasztalásnak vagyis a visszatükrözésnek és tudatszerű feldolgozásának révén az ember felismeri a kő bizonyos tulajdonságait, amelyek alkalmassá vagy alkalmatlanná teszik azt tervezett tevékenysége számára. Egy kő kiválasztásának kívülről nézve fölöttébb egyszerű és egységes aktusa belső szerkezetét tekintve igen bonyolult és ellentmondásos tevékenység. Ugyanis két, egymásra heterogén módon vonatkozó alternatíváról van itt szó. Először: helyesen vagy tévesen választotta-e az ember a követ kitűzött célja szempontjából? Másodszor: helyesen vagy tévesen tűzte ki célját, vagyis valóban alkalmas eszköz-e általában a kő e célkitűzés számára? Könnyen belátható, hogy mindkét alternatíva csak a valóság visszatükröződésének dinamikusan működő és dinamikusan feldolgozott rendszeréből (tehát magukban véve nem létező aktusok rendszeréből) emelkedhet ki. De éppilyen nyilvánvaló az is, hogy csak akkor válhat a természeti létező a társadalmi lét keretei közt létező valamivé, például késsé vagy baltává, tehát e létező teljesen és gyökeresen új tárgyiassági formájává, ha a léttel nem bíró visszatükröződés eredményei ilyen alternatív szerkezetű gyakorlattá sűrűsödnek össze. A kőnek ugyanis a maga természeti létezésében és így létében semmi köze sincs a késhez vagy a baltához.

Az alternatívának ez a sajátossága még szemléletesebben domborodik ki valamivel fejlettebb fokon, amikor nemcsak kiválaszt-

ják és munkaeszköznek használják a követ, hanem további feldolgozási folyamatnak vetik alá, hogy jobb munkaeszköz legyen. Itt, ahol a munka még szorosabb értelemben valósul meg, még nyilvánvalóbban tárul fel az alternatíva valódi lényege: nem egyszeri döntés, hanem folyamat, új és új alternatívák szakadatlan időbeli lánca. Bármilyen futólagos pillantást vetünk egy tetszésszerinti munkafolyamatra – bármilyen kezdetleges is –, látnunk kell, hogy ez sohasem valamely célkitűzés pusztán mechanikus keresztülvitele. A természetben az okozati láncolat „magától" pereg le, saját benső természeti szükségszerűsége: a „ha . . . akkor" törvénye szerint. A munkában viszont, mint láttuk, nemcsak a célt tételezik teleologikusan, hanem tételezett okozatiséggá kell átalakulnia az okozati láncolatnak is, mely a célt megvalósítja. A munkaeszköz és a munkatárgy ugyanis magukbanvéve egyaránt természeti okozatiségnak alávetett természeti dolgok, amelyek csak a teleológiai tételezésben, e tételezés által juthatnak társadalmilag létező tételezettséghez a munkafolyamat során, noha természeti tárgyak maradnak. Ezért a munkafolyamat részleteinél folyamatosan megismétlődik ez az alternatíva: a köszörülés, a csiszolás stb. folyamatában minden mozdulatot helyesen kell eltervezni (a valóság helyes visszatükröződésének alapján), helyesen kell célra irányítani, manuálisan végrehajtani. Ha ez nem következik be, akkor a tételezett okozatiség minden pillanatban beszünteti hatékonyságát, és a kő ismét egyszerű, természeti okozatiságnak alávetett, természeti létezővé válik, amelynek semmi köze többé a munkaeszközhöz vagy a munkatárgyhoz. Az alternatíva tehát egy helyes vagy téves tevékenység között támad, hogy olyan kategóriákat hozzon létre, amelyek csak a munkafolyamatban válnak a valóság formáivá.

A hibák természetesen nagyon különféle árnyalatúak lehetnek, nevezetesen vagy kijavíthatók a következő művelettel, illetve műveletekkel, ami ismét új alternatívákat vezet be a döntések már vázolt láncolatába – és itt további változatok iktathatók be, aszerint, hogy könnyen vagy nehezen, egy művelettel, vagy műveletek sorával hajtható-e végre a helyesbítés –, vagy az elkövetett hiba meghiúsítja az egész munkát. Az alternatívák tehát a munkafolyamatban nem egyformák, nem egyenrangúak. Churchill a társadal-

mi gyakorlat sokkal bonyolultabb eseteiről szellemesen azt mondta, hogy valamely döntés a „következmények időszakába" vezetheti az embert; ez mint minden társadalmi gyakorlat szerkezeti ismérve már a legkezdetlegesebb munkában is felmerül. A munkafolyamatnak mint alternatívák láncolatának ezt az ontológiai szerkezetét nem homályosíthatja el, hogy a fejlődés során, bizonyára már viszonylag alacsony fejlettségi fokokon, a munkafolyamat egyes alternatívái a begyakorlás és a megszokás révén feltételes reflexekké válnak és ezért a tudat szempontjából „öntudatlanul" hajthatók végre. Nem foglalkozhatunk itt behatóan a feltételes reflexek sajátosságával és funkciójával – bonyolultabb fokokon, mind magában a munkában, mind pedig a társadalmi gyakorlat összes többi területén például a rutin ellentmondásosságának formájában mutatkoznak meg –, csak azt kell megállapítani, hogy eredetileg minden feltételes reflex alternatív döntés tárgya volt, mégpedig mind az emberiség fejlődése során, mind pedig minden egyénnél, hiszen ezek a feltételes reflexek csak tanulással, begyakorlással stb. alakíthatók ki, és e folyamat éppen az alternatívák láncolatával kezdődik.

Tehát az alternatíva, mely maga is tudati művelet, az a közvetítő kategória, amelynek segítségével a valóság visszatükrözése valamiféle létező tételezésének motorjává válik. Hangsúlyozni kell itt, hogy ez a létező a munkában mindig természeti, és ezt a természeti jellegét sohasem lehet teljesen megszüntetni. Bármekkora is a munkafolyamatban az okozatiságok teleológiai tételezésének átformáló hatása, a természeti korlát csak visszaszorítható, de teljesen nem szüntethető meg; ez éppúgy vonatkozik az atomreaktorra, mint a kőbaltára. Ugyanis, hogy csak egyetlen felmerülő lehetőséget említsünk meg itt, a természeti okozatiságokat alávetik ugyan a munkában tételezetteknek, de hatásuk nem szűnik meg teljesen, hiszen minden természeti tárgy magában foglalja a tulajdonságoknak mint lehetőségeknek intenzív végtelenségét. Mivel hatékonyságuk teljesen heterogén kapcsolatban van a teleológiai tételezéssel, sok esetben a teleológiai tételezéssel ellentétes, sőt olykor ezt szétromboló következményekkel jár. (A vas rozsdásodása stb.) Ebből az következik, hogy az alternatívának a mindenkori munkafolyamat befejezése után is működésben kell maradnia,

mint felügyeletnek, ellenőrzésnek, javító munkálatoknak stb., hogy az ilyen megelőző tételezések szükségképpen állandóan szaporítják a célkitűzésben és megvalósításában rejlő alternatívákat. A munka fejlődése ezért nagyban hozzájárul ahhoz, hogy az emberi gyakorlatnak, az ember önmagával és környezetével kapcsolatos magatartásának alternatív jellege mind erőteljesebben az alternatív döntésekre épüljön fel. Tehát az állatiság legyőzése az emberré-válást ugrásszerűen előidéző munka révén és a tudat tisztán biológiailag determinált epifenomenális jellegének legyőzése a munka fejlődése révén feltartóztathatatlanul fokozódik, és mindenen eluralkodó egyetemességre jut. Itt is látható, hogy az új létformák csak fokozatosan bontakozhatnak ki saját szférájuk valóban uralkodó egyetemes meghatározásaivá. Az ugrásszerű átmenet idején, és még utána is sokáig állandóan versengenek az alacsonyabb létformákkal, amelyekből származtak és amelyek – megszüntethetetlenül – anyagi alapjukat alkotják, akkor is, amikor átformálódási folyamatuk már nagyon magas szintet ért el.

Innen visszapillantva méltányolhatjuk csak teljes horderejének megfelelően az Arisztotelész-felfedezte dünamiszt mint a lehetőség új formáját. Mert a célt és megvalósításának eszközét megalapozó tételezés a fejlődés során mind határozottabban egy sajátos, rögzített alakot ölt, amely azt az illúziót kelthetné, mintha már magában véve társadalmilag létezne. Gondoljunk csak egy modern gyárra. A modellt (a teleológiai tételezést) gyakran nagyon nagylétszámú kollektíva dolgozza ki, vitatja meg, kalkulálja stb., még mielőtt magában a termelésben megvalósulhatna. Noha ilymódon sok ember anyagi egzisztenciája alapul az ilyen modellek kidolgozásán, és noha a modellalkotás folyamatának jelentős anyagi bázisa szokott lenni (hivatalok, intézmények stb.), a modell mégis – arisztotelészi értelemben – lehetőség marad, amelyet éppúgy csak a végrehajtásra vonatkozó, alternatívákon nyugvó döntés és maga a végrehajtás válthat valóra, mint az ősembernek azt a döntését, hogy ezt vagy azt a követ választja-e ki balta vagy fejsze céljára. Sőt, a döntés alternatív jellege, mely a teleológiai tételezés megvalósítását tűzi ki célul, még bonyolultabbá válik, és ez még erőteljesebben hangsúlyozza jelentőségét mint ugrást a lehetőségtől a valósághoz. Gondoljuk csak meg, hogy az ősember számára

az alternatíva tárgya még csak az általában vett közvetlen használhatóság volt, a termelés, vagyis a gazdaság társadalmiságának fejlődésével viszont mind szétágazóbb, differenciáltabb alakot öltenek az alternatívák. Már a technika fejlődésének is az a következménye, hogy a modell terve szükségképpen alternatívák láncolatának eredménye, de a technika mégoly magas fejlődési foka (egy sor tudománnyal való aládúcolása) sem lehet az alternatívák eldöntésének egyedüli alapja. Az így kidolgozott technikai optimum ugyanis korántsem egyezik meg magától a gazdasági optimummal. A gazdaság és a technika szétválaszthatatlanul együtt létezik ugyan a munka fejlődésében, szakadatlan kölcsönhatásban vannak egymással, ez azonban nem szünteti meg különneműségüket, amely, mint láttuk, a cél és az eszköz ellentmondásos dialektikájában nyilvánul meg, sőt, gyakran még fokozza is ellentmondásosságukat. Ennek a különneműségnek – bonyodalmaival itt nem foglalkozhatunk – az a következménye, hogy a munka mind magasabbrendű, mind társadalmibb megvalósulása érdekében megalkotta ugyan segédeszközként a tudományt, de kölcsönös vonatkozásuk mindig csak egyenlőtlen fejlődésben bontakozhatott ki.

Ha most egy ilyen tervet ontológiailag veszünk szemügyre, akkor tisztán láthatjuk, hogy rendelkezik az arisztotelészi lehetőség, a képesség ismérveivel: „Ami tehát képes arra, hogy legyen, az éppúgy képes arra, hogy legyen, mint arra, hogy ne legyen." Marx pontosan Arisztotelész szellemében mondja, hogy a munkaeszköz a munkafolyamat során „a puszta lehetőségből szintén valóságba fordult át".[18] Bármilyen bonyolult legyen is, és bármennyire a helyes visszatükrözések alapján készül is el egy terv, ha elutasítják, akkor nemlétező marad, még ha magába rejti is annak lehetőségét, hogy létezővé váljon. Továbbra is érvényes tehát, hogy a képesség létezővé való átváltoztatását csak annak az embernek (vagy kollektívának) az alternatívája eszközölheti ki, amely hivatott arra, hogy az anyagi megvalósulás folyamatát munkával beindítsa. Ez nemcsak a valóraválás ilyen lehetőségének felső határát húzza meg, hanem az alsó határt is, amely meghatározza, hogy mikor és mennyiben válhat a valóság megvalósulásra törő tudatszerű visszatükröződése ilyen értelmű lehetőséggé. A lehetőségnek ezt a határát semmiképp sem lehet a közvetlen racionalitásban elért gondolati

szintre, egzaktságra, eredetiségre stb. visszavezetni. Egy munkacélkitűzés tervének szellemi mozzanatai természetesen, végső soron, fontos szerepet játszanak az alternatíva eldöntésében, de a gazdasági ráció fetisizálására vezetne, ha ebben látnánk egyedül a lehetőség valóraválásának motorját a munka területén. Az ilyen ráció mítosz, akárcsak az a feltételezés, hogy a már vázolt alternatívák az elvont tiszta szabadság szintjén alakulnának ki. Mindkét esetben ragaszkodni kell ahhoz, hogy a munka-alternatívák mindig konkrét körülmények között törnek döntésre, és ismét egyremegy, hogy egy kőbalta vagy egy olyan autó modelljének elkészítéséről van-e szó, amelyet aztán százezer példányban állítanak elő. Ennek először is az a következménye, hogy a racionalitás arra a konkrét szükségletre támaszkodik, amelyet minden egyedi terméknek ki kell elégítenie. Így hát az e szükséglet kielégítését, következésképp a róla kialakított elképzeléseket is determináló tényezők határozzák meg a terv szerkezetét, a szempontok kiválasztását és csoportosítását és a megvalósítás okozati viszonyainak helyes visszatükrözésére tett kísérletet is; a meghatározás tehát végső soron a tervezett megvalósítás egyediségére épül fel. Racionalitása tehát sohasem abszolút, hanem csak – mint a megvalósítási kísérleteknél általában – egy „ha . . . akkor"-összefüggés konkrét racionalitása. Egy alternatíva csak úgy lehetséges, hogyha ilyen kereteken belül léteznek ilyesforma kapcsolatok: az alternatíva – e konkrét komplexuson belül – feltételezi, hogy az egyes lépések szükségszerűen egymásból következnek. Azt lehetne persze ez ellen felhozni, hogy mivel az alternatíva és a predetermináció logikusan kizárja egymást, az előbbinek a döntés szabadságán kell ontológiailag alapulnia. Ez bizonyos mértékig, de csak bizonyos mértékig, igaz is. De hogy ezt valóban megértsük, szem előtt kell tartanunk, hogy az alternatíva minden oldalról nézve csak konkrét lehet: egy konkrét ember (vagy embercsoport) döntése egy konkrét célkitűzés megvalósításának legjobb konkrét feltételeiről. Ebből következik, hogy a munkában minden alternatíva (és az alternatívák láncolata) sohasem általában a valóságra vonatkozik; utak közti konkrét választás ez, melynek célját (végső soron a szükséglet kielégítését) nem a döntést hozó személy alakította ki, hanem a társadalmi lét, amelyben ez a személy él és működik. A szubjektum csak ebből a

tőle függetlenül létező létkomplexusból tehet célkitűzése, alternatívája tárgyává bizonyos, e létkomplexus által meghatározott lehetőségeket. És éppilyen könnyű belátni azt is, hogy a döntés mozgásterét szintén ez a létkomplexus szabta meg; magától értetődik persze, hogy a helyes visszatükröződés szélessége, tágassága, mélysége stb. fontos szerepet játszik itt, de ez mitsem változtat azon, hogy a teleológiai tételezésen belüli okozati sorok tételezését is – közvetlenül vagy közvetve – végső soron a társadalmi lét határozza meg.

Természetesen ez nem érinti azt a tényt, hogy a teleológiai tételezésre vonatkozó mindenkori konkrét döntés sohasem vezethető le teljesen, kényszerítő szükségszerűséggel a korábbi feltételekből. Másrészt viszont meg kell állapítani, hogy ha nem a mindenkori egyes teleológiai tételezéseket vesszük szemügyre, hanem e műveletek összességét és kölcsönös vonatkozásait a mindenkori társadalomban, akkor múlhatatlanul tendenciális hasonlóságokat, konvergenciákat, típusokat stb. állapítunk meg köztük. A teljességen belül a konvergáló, illetve divergáló tendenciák aránya mutatja a teleológiai tételezések imént jelzett konkrét mozgásterének realitását. Az a valóságos társadalmi folyamat, amelyből mind a célkitűzés, mind pedig az eszközök megtalálása és alkalmazása fakad, határozza meg éppen a lehetséges kérdések és feleletek, a ténylegesen megvalósítható alternatívák konkrétan körülhatárolt mozgásterét. A meghatározó tényezők a mindenkori totalitásban még konkrétabb és szilárdabb körvonalakkal mutatkoznak meg, mint az elszigetelten szemlélt egyedi tételezések esetében. Ezzel azonban az alternatívának csak egyik oldalát vázoltuk. A mindenkori mozgástér mégoly világosan körülhatárolt leírása sem szüntetheti meg azt a tényt, hogy az alternatíva aktusa tartalmazza a döntés, a választás mozzanatát, és hogy az emberi tudat e döntés „helye" és szerve; éppen ez az ontológiai valóságos funkció emeli ki ezt a tudatot a teljesen biológiai meghatározottságú állati tudatformák epifenomenalitásából.

Ezért bizonyos értelemben beszélhetnénk itt annak a szabadságnak az ontológiai csírájáról, amely az emberről és a társadalomról folyó filozófiai vitákban olyan nagy szerepet játszott és játszik még ma is. De a szabadság ontológiai kialakulásának sajátosságát,

amely a munkafolyamaton belüli alternatívában jelentkezett először, még világosabban kell konkretizálni, hogy kiküszöbölhessük a félreértéseket. Ha ugyanis a munkát eredeti sajátosságának megfelelően, használati értékek létrehozójának fogjuk fel, az ember (társadalom) és a természet közti anyagcsere olyan formájának, mely a társadalmi formák változásában is mindig megmarad, akkor nyilvánvaló, hogy az alternatíva jellegét meghatározó szándék a természeti tárgyak megváltoztatására tör, még ha társadalmi szükségletek váltották is ki. Eddigi fejtegetéseinkben arra törekedtünk, hogy megragadjuk a munkának ezt az eredeti sajátosságát, és a későbbi elemzések számára tartsuk fenn fejlettebb, bonyolultabb formáit, amelyek már a csereértéknek és a használati értékkel való kölcsönös vonatkozásainak társadalmi-gazdasági tételezésénél felmerülnek. Természetesen nehéz az elvontságnak ezt a szintjét marxi értelemben mindenütt következetesen fenntartani, anélkül hogy egyes elemzések során ne érintsünk olyan tényeket, amelyek már feltételezik a mindenkori társadalom által meghatározott, konkrétabb körülményeket. Ez történt, amikor imént a technikai és gazdasági optimum különneműségéről beszéltünk; csak azért kockáztattuk meg ott a létkör ilyen kiterjesztését, hogy konkrét példával – úgyszólván mint horizontot – jelezzük, milyen bonyolult mozzanatok játszhatnak közre a lehetőség valósággá-változtatása során. Most azonban a munkáról kizárólag a szó legszűkebb értelmében, ősformájában beszélhetünk, mint az ember és a természet közti anyagcsere szervéről, mert csak így mutathatjuk fel azokat a kategóriákat, amelyek ebből az ősformából ontológiai szükségszerűséggel fakadnak, és amelyek ezért a munkát az általában vett társadalmi gyakorlat modelljévé avatják. Jövendő vizsgálatok feladata lesz, hogy feltárják, először főként az etikában, azokat a bonyodalmakat, megszorításokat stb., amelyek a kibontakozott totalitásban megragadott társadalom talajából nőnek ki.

Ilyen értelmezésben a munka ontológiailag kettős arculatú: egyrészt ebből az általánosságából kiviláglik, hogy a gyakorlatot csak egy szubjektum teleológiai tételezése teszi lehetővé, de ez a tételezés magában foglalja a természet kauzális folyamatainak mint önmagukban vett tételezéseknek a megismerését és tételezését. Másrészt ebben óriási túlsúlyban van a kölcsönös viszony ember és

természet között, és ezért a tételezés elemzésekor jogunk van arra, hogy csak az ebből fakadó kategóriákat vegyük tekintetbe. Nemsokára látni fogjuk, hogy a munkának a szubjektumában előidézett változásait is e viszonynak az a különössége jellemzi, amely az újonnan létrejött kategóriák sajátosságát uralja, úgyhogy a szubjektumban végbemenő egyéb, igen fontos változások már fejlettebb, társadalmi szempontból magasabb szakaszok termékei, amelyeknek eredeti formája persze szükségképpen a puszta munkában találja meg ontológiai előfeltételét. Láttuk, hogy éppen az alternatíva az a döntő új kategória, amelytől a lehetőség a valóságba csap át. Mi hát ennek a lényeges ontológiai tartalma? Első pillanatban talán meglepőnek hangzik, ha ennél mint túlsúlyos mozzanatnál főképp megismerésszerű jellegét hangsúlyozzuk. A teleológiai tételezésre az első ösztönzést magától értetődően a szükséglet kielégítésére törő akarat adja. Ez azonban még az állati és az emberi élet közös vonása. Az utak csak akkor válnak szét, amikor a szükséglet és kielégítése közé beiktatódik a munka, a teleológiai tételezés. Már ebben a tényben is, amely a munkára való első ösztönzést tartalmazza, világosan kifejeződik túlnyomórészt ismeretszerű jellege, mert kétségkívül a tudatos magatartás győzelmét jelenti a biológiailag ösztönszerű magatartás spontaneitásával szemben, ha a munka mint közvetítés a szükséglet és közvetlen kielégítése közé iktatódik.

Még világosabban látható ez, ha a közvetítés a munka alternatíváinak láncolatában valósul meg. A dolgozónak szükségképpen sikerre kell törekednie. Ezt azonban csak akkor érheti el, ha mind a célkitűzésben, mind pedig eszközei kiválasztásában szakadatlanul azon iparkodik, hogy objektív, magábanvaló létében ragadjon meg mindent, ami összefügg a munkával, és magatartását a magábanvaló célnak és eszközeinek megfelelően alakítsa ki. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a dolgozó az objektív visszatükrözésre törekszik, hanem azt is, hogy ki akar kapcsolni minden olyan pusztán ösztönös, érzelmi stb. tényezőt, amely az objektív felismerésben zavarhatná. Éppen így kerekedik a tudat az ösztönök fölé, az ismeretszerű a pusztán emocionális reagálás fölé. Ezzel természetesen nem akarjuk azt mondani, hogy az ősember kialakuló munkája a mai tudat formái között játszódott le. A tudatformák bizonyára

annyira különböznek egymástól minőségileg, hogy amazt még csak rekonstruálni sem tudjuk. Mégis, mint már láttuk, a munka objektív, létszerű előfeltételei közé tartozik, hogy csak a valóság helyes, tudattól független visszatükrözése valósíthatja meg a célkitűzéssel szemben közönyös, különnemű természeti kauzalitásokat, csak ez változtathatja át őket tételezett, a teleológiai tételezést szolgáló okozatiságokká. A munka konkrét alternatívái tehát a cél meghatározásában és keresztülvitelében egyaránt végső soron mindenekelőtt a helyesség és a tévesség közti választást foglalják magukban. Ez adja ontológiai lényegüket, azt a hatalmukat, hogy az arisztotelészi dünamiszt mindenkor konkréten valósítsák meg. A munka-alternatíváknak ez az elsődleges ismeretszerűsége tehát megszüntethetetlen tény, ez a munka ontológiai éppígyléte; így hát ettől ontológiailag egészen függetlenül felismerhető, hogy ez eredetileg és talán még hosszú ideig mely tudatformák közt realizálódott.

A dolgozó szubjektumnak ez az átváltozása – az ember tulajdonképpeni emberréválása – a munka ezen objektív éppígylétének szükségszerű, létszerű következménye. Munkameghatározásában, amelynek szövegét már részletesen idéztük, Marx is beszél arról a döntő befolyásról, amelyet a munka az emberi szubjektumra gyakorol. Kimutatja, hogy az ember, miközben a természetet befolyásolja, megváltoztatja, „egyúttal megváltoztatja saját természetét. Kifejleszti a benne szunnyadó képességeket, és saját uralma alá hajtja erői játékát."[19] Ez mindenekelőtt azt jelenti, amiről már a munka objektív elemzésekor beszélnünk kellett, hogy a tudat a pusztán biológiai ösztönélet fölé kerekedik. Ennek a szubjektum oldaláról az a következménye, hogy ez az uralom mindig megújulóan folyamatos, mégpedig olymódon, hogy ez a folyamatosság minden egyes munkamozdulatban új problémaként, új alternatívaként merül fel, és minden alkalommal a helyes belátásnak kell győznie a pusztán ösztönszerű fölött, ha azt akarjuk, hogy a munka sikerüljön. Mert ahogy a kő természeti léte tökéletesen különnemű késként vagy baltaként való használatától, és csak a helyesen felismert okozati sorok tételezése változtathatja így meg, ugyanez a helyzet az ember eredetileg biológiai-ösztönös mozdulataival stb. is. Ezeket magának az embernek külön kell kigondolnia a minden-

kori munka elvégzése érdekében, és önmagával, a benne lakozó puszta ösztönélettel szemben vívott állandó harcban kell végrehajtania. Az arisztotelészi dünamisz [Marx a logika-történész Prantl által is választott „képesség" (Potenz) műszót használja] itt is kategoriális kifejezése ennek az átmenetnek. Amit Marx itt képességnek nevez, az végső soron ugyanaz, mint amit Nicolai Hartmann a magasabbrendű állatok biológiai létében rejlő labilitásnak mond; nagy rugalmasság ez az alkalmazkodásban, szükség esetén gyökeresen megváltozott körülmények között. Bizonyára ez volt valamely fejlett állat emberré való átváltozásának biológiai alapja. Foglyulejtett magasabbrendű állatoknál és háziállatoknál is megfigyelhetjük ezt. Csakhogy ez a rugalmas magatartás, a képességeknek ez az aktuálissá-válása itt is tisztán biológiai marad, mivel az állatokkal szemben támasztott követelmények kívülről, emberi parancsra lépnek fel, új környezetként, a szó legtágabb értelmében, így hát a tudat itt is szükségképpen epifenomenon marad. A munka azonban, mint már hangsúlyoztuk, ugrás ebben a fejlődésben. Az alkalmazkodás nemcsak az ösztönösségből megy át a tudatosságba, hanem önállóan választott és megalkotott körülmények közt megy végbe, és nem természeti környezetben bontakozik ki.

Ezért az „alkalmazkodás" a dolgozó embernél bensőleg nem stabil és statikus, mint más élőlények esetében, amelyek rendszerint hasonlóan reagálnak a változatlan környezetre, és nem is kívülről irányított, mint a háziállatoké. Az a mozzanat, hogy önmaguk alkotják meg, nemcsak magát a környezetet változtatja meg, és ezt sem csak közvetlenül anyagilag, hanem azt is, ahogyan a környezet az emberekre anyagilag visszahat; így például a munka következtében a tenger, amely kezdetben mozgáshatárt jelentett, mind intenzívebb összekötő eszközzé vált. De ezen túlmenően – és természetesen ilyen funkcióváltozásokat okozva – a munkának ez a szerkezeti sajátossága visszahat a dolgozó szubjektumra is. Ha helyesen akarjuk megérteni a benne végbemenő változásokat, akkor abból a már vázolt objektív helyzetből kell kiindulnunk, hogy ez a szubjektum kezdeményezi a célkitűzést, ez változtatja át a visszatükrözött okozati sorokat tételezettekké, és ez valósítja meg mindezeket a tételezéseket a munkafolyamatban. Tehát a szubjektum

egész sor elméleti és gyakorlati tételezést hajt végre itt. Ha egy szubjektum műveleteiként akarjuk felfogni ezeket, akkor az bennük a közös, hogy a közvetlenül, ösztönösen megragadhatót a minden tételezéssel szükségképpen velejáró távolságteremtés következtében mindig tudati műveletek pótolják vagy legalábbis kormányozzák. Ne vezessen itt bennünket félre az a látszat, hogy a begyakorolt munkában a legtöbb műveletnek nincs már közvetlenül tudatos jellege. „Ösztönösségük", „öntudatlanságuk" azon alapul, hogy tudatosan létrejött mozgások rögzített feltételes reflexekké alakultak át. Ezek főként nem ebben különböznek a magasabbrendű állatok ösztönös megnyilatkozásaitól, hanem abban, hogy a tudatosságnak ez a megszűnése mindig felmondható és visszavonható. Felhalmozott munkatapasztalatok rögzítették, új munkatapasztalatok pedig mindenkor pótolhatják őket, olyanokkal, amelyek szintén visszavonhatók. A munkatapasztalatok felhalmozódása tehát egyszerre szünteti és őrzi meg a begyakorlott mozdulatokat, amelyek ezért, még ha feltételes reflexekké rögzítődtek is, minden esetben a távolságot teremtő, célt és eszközt meghatározó, a megvalósítást ellenőrző és helyesbítő tételezésből erednek.

Ennek a távolságteremtésnek további fontos következménye, hogy a dolgozó ember indulatainak tudatos kordában-tartására kényszerül. Ha fáradt is, folytatja munkáját, ha a munka megszakítása kárt okoz; félelem foghatja el, például vadászaton, mégis kitart a helyén, és felveszi a harcot erős és veszélyes állatokkal stb. (Még egyszer hangsúlyozzuk itt, hogy most egy használati értékéért folytatott munkát feltételezünk, ami bizonyára a munka kezdeti formája volt. Ezt az eredeti magatartást csak a sokkal bonyolultabb osztálytársadalmakban keresztezik más indítékok, amelyek a társadalmi létből fakadnak, például a munka szabotálása. De alapirányként itt is megmarad a tudatosság uralma az ösztönösség felett.) Magától értetődik, hogy ezzel olyan magatartási módok jelentkeznek az emberi életben, amelyek az ember tulajdonképpeni emberi léte számára egyenesen döntőkké válnak. Közismert, hogy az ösztönök, indulatok stb. fölötti uralom a civilizáltság alapproblémája, a szokástól és a hagyománytól az etika legmagasabbrendű formáiig. A magasabb fokok problémáit csak később, igazán megfelelően csak magában az etikában tárgyalhatjuk, de a társa-

dalmi lét ontológiája szempontjából döntően fontos, hogy már a legkezdetlegesebb munkában is felmerülnek, mégpedig az indulatok stb. tudatos megfékezésének tisztán kirajzolódó formájában. Gyakran jellemezték az embert szerszámkészítő állatnak. Ez helyes is, de a meghatározást azzal kell kiegészíteni, hogy a szerszámok készítésével és használatával szükségképpen, a sikeres munka nélkülözhetetlen előfeltételeként együtt jár, amiről az imént beszéltünk, hogy az ember megtanul önmagán uralkodni. Ez is a már vázolt ugrás mozzanata, amellyel az ember kilép a pusztán állati létezésből. Bár a háziállatoknál látszólag hasonló jelenségek bukkannak fel, például amikor a vadászkutyák előhozzák a zsákmányt, de – még egyszer hangsúlyoznunk kell – az ilyen szokások csak az emberekkel való érintkezés során alakulhattak ki, az ember kényszerítette ezeket az állatokra, az ember viszont önmaga számára uralkodik önmagán, ami szükséges előfeltétele annak, hogy megvalósítsa a munkában önmaga által kitűzött céljait. Ebben az értelemben is érvényes tehát a munkára, hogy vele teremti meg az ember önmagát mint embert. Mint biológiai lény az ember a természeti fejlődés terméke. Amikor megvalósítja önmagát, akkor önmagában is visszaszorítja – noha persze sohasem tünteti el, haladja meg teljesen – a természeti korlátokat, és ezzel belép az új, ömaga által alapított szférába: a társadalmi létbe.

2. A MUNKA MINT A TÁRSADALMI GYAKORLAT MODELLJE

Utolsó fejtegetéseink megmutatták, hogy olyan problémák, amelyek az emberi fejlődés magasabb fokozatain igen általános, anyagtalanított, finom és elvont alakot öltenek, és czért később a filozófia főtémái lesznek, legáltalánosabb, de legdöntőbb meghatározásaikban már a munkafolyamat tételezéseiben is megtalálhatók. Ezért azt hisszük, jogunk van arra, hogy a munkában minden társadalmi gyakorlat, minden tevékeny társadalmi magatartás modelljét lássuk. Mivel a következőkben az a szándékunk, hogy a munkának ezt a sajátosságát fölöttébb bonyolult és derivált kategóriákkal való viszonylataiban fejtsük ki, tovább kell konkretizálnunk a feltételezett munka jellegét érintő fenntartásainkat, amelyeknek már hangot adtunk. Azt mondtuk, hogy először csak úgy beszélünk a munkáról, mint ami hasznos tárgyakat, használati tárgyakat állít elő. Modell-elképzelésünk még nem tartalmazza azokat az új funkciókat (a csereérték problémáit), amelyeket a munka csak a tulajdonképpeni társadalmi termelés létrejöttével kap meg; ezeket csak a következő fejezetben tárgyalhatjuk behatóan.

De még fontosabb, hogy már most utalunk arra, mi különbözteti meg az ilyen értelemben vett munkát a társadalmi gyakorlat fejlettebb formáitól. A munka ebben az eredeti értelemben egy folyamatot foglal magában az emberi tevékenység és a természet között: műveletei azt tűzik ki célul, hogy a természeti tárgyakat használati értékekké alakítsák át. A társadalmi gyakorlat későbbi, fejlettebb formáiban ezenkívül inkább előtérbe kerül a többi emberekre gyakorolt hatás, amely végső soron – persze csak végső soron – arra törekszik, hogy használati értékek termelését közvetítse. Az ontológiai-szerkezeti alapot itt is a teleológiai tételezések és az

általuk mozgásba hozott tételezett okozati sorok alkotják. De a teleológiai tételezés lényeges tartalma most már – egészen általánosan, egészen elvontan – kísérlet arra, hogy más embert (vagy embercsoportot) konkrét teleológiai tételezések végrehajtására bírjon. Ez a probléma rögtön felmerül, mihelyt a munka már annyira társadalmivá vált, hogy több ember együttműködésén nyugszik; ezúttal még függetlenül attól, hogy felmerül-e már a csereérték problémája, vagy pedig még csak használati értékekre irányul az együttműködés. Ezért a teleológiai tételezésnek ez a második formája, aholis a kitűzött cél közvetlenül más emberek célkitűzése, már nagyon kezdetleges fokon jelentkezhet. Gondoljunk az őskőkorszakbeli vadászatra. Az űzött állat nagysága, ereje, veszélyessége szükségessé tette egy embercsoport együttműködését. Ez azonban csak akkor lehetett sikeres, ha a résztvevők felosztották egymás közt a tennivalókat. (Hajtók és vadászok.) Az itt valóban bekövetkező teleológiai tételezéseknek tehát a közvetlen munka szempontjából másodlagos jellegük van; ezeket szükségképpen olyan teleológiai tételezés előzte meg, amely meghatározta a most már konkrét és valóságos, természeti tárgyra irányuló, egyedi tételezések jellegét, szerepét, funkcióját stb. E másodlagos célkitűzés tárgya tehát már nem tisztán természeti, hanem egy embercsoport tudata; a célkitűzés közvetlenül már nem egy természeti tárgy megváltoztatására törekszik, hanem egy teleológiai tételezés megvalósítására, amely persze már természeti tárgyakra irányul; az eszközök szintén nem közvetlenül természeti tárgyakat befolyásolnak, hanem más embereknél akarnak ilyen befolyást elérni.

Ilyen másodlagos teleológiai tételezések már sokkal közelebb állnak fejlettebb fokok társadalmi gyakorlatához, mint az a munka, amelyet itt feltételezünk. Beható elemzésre csak később kerülhet sor, de a különbséget már itt kellett jeleznünk. Egyrészt azért, mert már az első pillantás, amelyet a munkának erre a magasabb társadalmi szintjére vetünk, megmutatja, hogy a munka, az eddig tárgyalt értelemben, a későbbinek megszüntethetetlen, valódi alapja, teleológiai tételezések esetleg igen szétágazó közvetítő láncolatának végcélja, másrészt mert szintén első pillantásra látszik, hogy az eredeti munkának szükségképpen önmagából, a saját dialektikájában kell kibontakoztatnia az ilyen bonyolultabb formákat. Ez a

kettős összefüggés arra utal, hogy egyidejű azonosság és nem-azonosság forog fenn a munka különböző fokain, távoli, megsokszorozott és bonyolult közvetítések esetében is.

Láttuk már, hogy a tudatosan végrehajtott teleológiai tételezés távolságot teremt a valóság visszatükröződésében, és hogy csak ezzel a távolságteremtéssel jön létre a tulajdonképpeni szubjektum –objektum viszony. Mindkettő egyidejűleg magában foglalja, hogy a valóság jelenségeit már fogalmilag ragadják meg, és megfelelően ki is fejezik a beszéd segítségével. Ha az ilyen nagyon bonyolult és összetett kölcsönhatások genézisét mind létrejöttében, mind pedig további fejlődésében ontológiailag helyesen akarjuk megérteni, akkor abból kell kiindulnunk, hogy mindenütt, ahol a lét igazi változásaival kerülünk szembe, a mindenkori komplexus totális összefüggése előbbrevaló, mint egyes elemei. Ezeket csak az illető létkomplexuson belül, mindenkori konkrét együttműködésükből érthetjük meg, viszont hiábavaló fáradság volna, ha magát a létkomplexust elemeiből akarnánk gondolati konstrukcióval életre kelteni. Olyan problémákra lyukadnánk ki, mint az az elriasztó skolasztikus példa, hogy előbb volt-e – ontológiailag – a tyúk, mint a tojás. Ezt a kérdést ma csaknem viccnek foghatnánk fel, de gondoljunk arra, hogy jottányival sincs közelebb a valósághoz, és ezért nem is ésszerűbb annak a felvetése sem, hogy a szó keletkezett-e a fogalomból vagy megfordítva. Ugyanis a szó és a fogalom, a nyelv és a fogalmi gondolkodás összefüggő elemei egy komplexusnak: a társadalmi létnek, és igazi lényegüket csak ennek ontológiai elemzéséből, e komplexuson belül betöltött valódi funkcióik megismerésének segítségével lehet megérteni. Természetesen egy létező komplexuson belül lejátszódó kölcsönhatások minden ilyen rendszerében, és minden kölcsönhatás esetében van egy elsődleges mozzanat. Ez a jellegzetesség tisztán ontológiai viszonylatban jön létre, függetlenül minden értékhierarchiától: ilyen kölcsönös vonatkozásoknál az egyes mozzanatok vagy kölcsönösen feltételezik egymást, mint a szó és fogalom imént felhozott esetében, ahol egyik sem lehet meg a másik nélkül, vagy olyan feltételhezkötöttség alakul ki, hogy az egyik mozzanat a másik létrejöttének előfeltétele, és ez a viszony nem fordítható meg. Ez a munka viszonya a komplexusnak: a társadalmi létnek a többi oldalaihoz. A nyelvet

vagy a fogalmi gondolkodást minden további nélkül le lehet genetikusan vezetni a munkából, mivel a munkafolyamat végrehajtása követelményeket támaszt a dolgozó szubjektummal szemben, amelyeknek csak úgy tehet eleget, ha egyidejűleg átépíti a nyelv és a fogalmi gondolkodás terén addig megszerzett képességeit, viszont a nyelv és a gondolkodás ontológiailag nem érthető meg sem az őket megelőző munkakövetelmények nélkül, sem úgy, mintha ők volnának a munkafolyamat létrejöttének feltételei. Magától értetődik, hogy ha a munka szükségletei egyszer már kialakították a nyelvet és a fogalmi gondolkodást, akkor szükségképpen szakadatlan, feloldhatatlan kölcsönhatásban fejlődnek, és az a tény, hogy a munka alkotja továbbra is az elsődleges mozzanatot, semmiképp sem szünteti meg, ellenkezőleg, erősíti és intenzívebbé teszi e kölcsönhatások permanens jellegét. Ebből szükségszerűen következik, hogy egy ilyen komplexuson belül a munka szakadatlanul befolyásolja a nyelvet és a fogalmi gondolkodást és vice versa.

Csak ha így fogjuk fel az ontológiai genézist, mint konkrétan strukturált komplexusok keletkezését, akkor derülhet fény arra a tényre is, hogy miként lehet ez a genézis ugrás (a szerves létből a társadalmiba) és egyúttal sokezer éves, hosszadalmas folyamat is. Az ugrás akkor vált láthatóvá, amikor a lét új sajátossága akár csak fölöttébb kezdetleges, egyedi műveletekben ténylegesen megvalósult. De ezután fölöttébb hosszadalmas, többnyire ellentmondásos és egyenlőtlen fejlődésre van szükség, míg az új létkategóriák extenzíven és intenzíven annyira megnövekednek, hogy a lét új foka határozottan és önmagára alapozva megszerveződhet. Mint már láttuk, az ilyen fejlődések lényeges vonása abban áll, hogy a lét új fokára specifikusan jellemző kategóriák az új komplexusokban mind nagyobb túlsúlyra jutnak az alacsonyabb fokok rovására, amelyek persze anyagilag továbbra is létezésük alapjaiul szolgálnak. Így viszonyul a szerves természet a szervetlenhez, és a társadalmi lét a természet mindkét lét-fokához. A lét valamely fokára eredendően jellemző kategóriák mindig növekvő differenciálódásuk révén bontakoznak ki, olymódon, hogy ezzel együtt egy létmód mindenkori komplexusán belül fokozódó mértékben – persze mindig csak viszonylagosan – önállósulnak.

A társadalmi lét esetében ez a visszatükröződés formáinál látható a legvilágosabban. Az a tény, hogy csak – a mindenkori konkrét munkával összefüggésben – a munka célja szempontjából tekintetbe jövő okozati viszonylatok tárgyilag helyes visszatükrözése teheti ezeket a viszonylatokat tételezettekké, amire feltétlenül szükség van, nemcsak a visszatükrözési műveletek állandó ellenőrzésének és tökéletesítésének irányában hat, hanem általánosításukat is előidézi. Mivel valamely konkrét munka tapasztalatai hasznosíthatók egy másiknál, lassanként – viszonylagosan – önállókká válnak, vagyis általánosítva rögzítenek bizonyos megfigyeléseket, amelyek ezután nem kizárólag és közvetlenül valamely konkrét elintéznivalóra vonatkoznak, hanem mint természeti folyamatokkal kapcsolatos megfigyelések, bizonyos általánosítást tartalmaznak. Az ilyen általánosítások a jövőbeli tudományok csírái, és e tudományoknak, mint például a geometriának vagy az aritmetikának a kezdetei elvesznek a távoli múltban. Már nagyon kezdeti általánosítások is, anélkül hogy az emberek világosan tudták volna ezt, magukban foglalják a későbbi, valóban önállósult tudományok döntő elveit. Így a dezantropomorfizálás elvét, vagyis az olyan meghatározások elvonatkoztató mellőzését, amelyek elválaszthatatlanul kötődnek a környezettel (és magával az emberrel) kapcsolatos emberi reakciókhoz. Az aritmetika és a geometria legkezdetlegesebb koncepciói is tartalmazzák már implicite ezeket az elveket; persze függetlenül attól, hogy az őket kigondoló és felhasználó emberek megértették-e valódi lényegüket. Az ilyen fogalmaknak mágikus és mitikus elképzeléseikkel kialakított csökönyös kapcsolata, mely nagyon mélyen benyúlik a történelmi időkbe, megmutatja, hogy miként keveredhet az emberek tudatában, végső soron szakadatlanul, és a gyakorlat mind magasabbrendű formáit létrehozva, a célszerűen szükséges cselekvés, ennek helyes gondolati előkészítése és keresztülvitele olyan téves elképzelésekkel, amelyeket nem-létező dolgokról mint valóságokról alkottak. Ez bizonyítja, hogy a feladatokról, a világról, magáról a szubjektumról kialakított tudat az emberek egzisztenciájának (és ezzel a nembeli lét egzisztenciájának) újratermeléséből nő ki mint ennek nélkülözhetetlen eszköze; mind kiterjedtebbé, mind önállóbbá vá-

lik ugyan, de bármilyen távoli közvetítésekkel, végső soron mégis megszüntethetetlenül az ember újratermelésének eszköze marad.

A hamis tudat itt érintett problémájáról és időnként oly termékeny viszonylagos helyességéről csak későbbi összefüggésekben beszélhetünk kielégítő módon. Ezek a fejtegetések csak ahhoz a paradox viszonyhoz vezettek, ahol az emberek – munkában, munka számára, munka által kialakított – tudata beavatkozik önmagát újratermelő tevékenységébe. Úgy is kifejezhetnénk ezt, hogy a külső és belső világ visszatükrözésének az emberi tudatban elért önállósága a munka létrejöttének és továbbfejlődésének elengedhetetlen feltétele. A tudomány, az elmélet mint eredeti teleológiai-kauzális munka-tételezések öntevékennyé és önállóvá vált alakja azonban még legfejlettebb fokán sem vetkőzheti le teljesen, hogy végső soron kötve van eredetéhez. Későbbi fejtegetéseink megmutatják majd, hogy az emberiség sosem veszthette el kötöttségét szükségleteinek kielégítéséhez, bármilyen bonyolultakká és szétágazókká váltak is az e kötöttséget biztosító közvetítések. A kötöttségnek és önállósulásnak ebben a kettős viszonyában szintén fontos probléma tükröződik, amelyet az elmélkedésnek, az emberiség tudatának és öntudatának a történelem folyamán szakadatlanul újra fel kellett vetnie és amelyre mindig választ kellett találnia: ez az elmélet és a gyakorlat problémája. E kérdéskomplexumhoz csak akkor találhatjuk meg a helyes kiindulópontot, ha visszatérünk a teleológia és az okozatiság már eddig is gyakran érintett problémájához.

Amíg a lét valódi folyamatát a természetben és a történelemben teleológiailag fogták fel, aholis az okozatiságnak csak azt a szerepet tulajdoníthatták, hogy a „végcélt" megvalósítsa, szükségképpen az elméletet, az elmélkedést tartották az emberi magatartás legmagasabbrendű formájának. Ameddig ugyanis a valóság teleológiai jellegében látták az objektív valóság lényegének megingathatatlan alapját, addig az ember ezzel csak elmélkedő viszonyt építhetett ki; az ember csak úgy érthette meg a saját életproblémáit, mind közvetlenül, mind a legfinomabban közvetett értelemben, ha ilyen magatartást alakított ki a valósággal. Az emberi gyakorlat teleológiailag tételezett jellegét viszonylag hamar felismerték ugyan; de mivel az ebből adódó konkrét tevékenysé-

gek mégis a természet és a társadalom teleológiailag felfogott totalitásába torkolltak, a kozmikus teleológia elmélkedő felfogásának ez a filozófiai, etikai, vallásos stb. szupremáciája mégis érvényben maradt. Itt még csak nem is jelezhetjük azokat a szellemi harcokat, amelyeket ez a világszemlélet kirobbantott. Csak futólag jegyezzük meg, hogy az elmélkedés hierarchikus csúcs-helyzetét többnyire még azok a filozófiák is megőrzik, amelyek a kozmológiában már felvették a harcot a teleológia uralma ellen. Ennek oka első pillantásra paradoxnak látszik: az ember lassabban fosztja meg külvilágát az istenektől, mint teleológiai-teodiceaszerű sajátosságaitól. Ehhez járul, hogy a gondolkodói szenvedély, mely le akarja leplezni a vallásosan koholt szubjektummal dolgozó objektív teleológiát, gyakran teljesen száműzné a teleológiát, ami gátolja a gyakorlat (a munka) konkrét megértését. A gyakorlatot csak a klasszikus német filozófiában kezdik súlyának megfelelően értékelni. Marx már idézett első Feuerbach-tételében így bírálja a régi materializmust: „Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus . . . fejtette ki." Ez a szembeállítás, mely az „elvontan" határozóval már itt tartalmazza az idealizmus kritikáját is, abban a szemrehányásban konkretizálódik, hogy az idealizmus „természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant".[20] Tudjuk: Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban Hegel *Fenomenológiá*-járól szólva a német idealizmusnak, és főként Hegelnek éppen erre az érdemére és korlátjára összpontosította bírálatát.

Ezzel Marx világosan körvonalazta álláspontját mind a régi materializmussal, mind pedig az idealizmussal szemben: az elmélet és gyakorlat problémájának megoldása megköveteli, hogy a gyakorlatnak arra a valóságos és anyagi megjelenésmódjára nyúljunk vissza, ahol világosan és egyértelműen előtérbe kerülnek alapvető ontológiai meghatározásai. Ontológiailag itt a teleológia és az okozatiság viszonya a döntő. Az emberi gondolkodás, az emberi világkép fejlődése szempontjából nemcsak azért úttörő az a kérdésfeltevés, amely a munkát e vita középpontjába helyezi, mert a teljes lét folyamából kritikailag eltávolít mindenféle teleológiai belevetítést, és a munkát (a társadalmi gyakorlatot) az egyetlen létkomplexusnak fogja fel, amelyben a teleológiai tételezésnek hi-

telesen valóságos, a valóságot megváltoztató szerep jut, hanem mert ezen az alapon, de ezt általánosítva, és ilyen általánosítással egy ontológiailag alapvető tényállás puszta megállapításán túlhaladva, meghatározza a filozófiailag egyedül helyes viszonyt a teleológia és az okozatiság között. E viszony lényegét a munka dinamikus szerkezetének elemzésekor kifejtettük már: a teleológia és az okozatiság nem egymást kizáró elvek a folyamatok lefolyásában, a dolgok létezésében és így létében, mint ahogy ez eddig minden ismeretelméleti vagy logikai elemzésből következett, hanem olyan különnemű elvek, amelyek azonban ellentmondásosságuk ellenére csak együtt, szétválaszthatatlan dinamikus koegzisztenciában alkotják bizonyos mozgáskomplexusok ontológiai alapját, mégpedig olyanokét, amelyek csak a társadalmi lét birodalmában lehetségesek ontológiailag, és amelyek működése egyúttal megadja e lét-fok főjellegzetességét.

A munka iménti elemzésében e kategoriális mozgásmeghatározások másik fölöttébb fontos jellegzetességét is megállapíthattuk már: a teleológia lényegéhez tartozik, hogy valóságosan csak tételezve működhet. Ezért, hogy létét ontológiailag konkrétan vázolhassuk, ha valamely folyamatot indokoltan teleológiai folyamatnak akarunk jellemezni, a tételező szubjektum létét is ontológiailag kétségbevonhatatlanul kell bizonyítanunk. Az okozatiság viszont egyaránt működhet tételezett és nem-tételezett módon. A helyes elemzés tehát nemcsak e két létmód pontos megkülönböztetését követeli meg, hanem azt is, hogy a tételezettség meghatározását megszabadítsuk minden filozófiai kétértelműségtől. Ugyanis nagyon befolyásos bölcseletekben – elég Hegelére utalni – elmosódik és ezért eltűnik a különbség az okozatiság pusztán ismeretelméleti és anyagilag valóságos, létszerű tételezései között. Ha korábbi elemzéseink alapján arra helyezzük a súlyt, hogy kizárólag egy anyagilag-létszerűen tételezett okozatiság létezhet együtt a már vázolt módon a mindig tételezett teleológiával, akkor az okozatiság pusztán ismeretszerű tételezésének jelentőségét – a specifikus ismeretelméleti vagy logikai tételezés ennek további elvonatkoztatása, tehát itt nem jön tekintetbe – korántsem becsültük le. Ellenkezőleg. Korábbi fejtegetéseink világosan megmutatták, hogy a konkrét okozati sorok létszerű tételezése feltételezi ezek ismere-

tét, vagyis azt, hogy e tételezést előzetes ismeretek alapján hajtsák végre. Csak azt nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy ezzel a tételezéssel csupán egy lehetőséget érhetünk el az arisztotelészi dünamisz értelmében, és hogy az eshetőség megvalósítása külön művelet, mely feltételezi ugyan a tételezést, de a különnemű másság viszonyában van vele; ez a művelet éppen az alternatívából fakadó döntés.

A teleológia és az okozatiság ontológiai együttélésének a dolgozó (gyakorlati) emberi magatartásban, és csakis itt, létszerűen az a következménye, hogy az elméleti és a gyakorlat társadalmi lényegüket tekintve szükségképpen egy és ugyanazon társadalmi létkomplexus mozzanatai, így hát csak e kölcsönös viszonyból kiindulva lehet őket adekvát módon megérteni. A munka mint modell éppen itt szolgálhat a legtöbb felvilágosítással. Első hallásra ez talán kicsit furcsán hangzik, mert a legnyilvánvalóbban éppen a munka igazodik a teleológiához, a kitűzött cél megvalósításához fűzött érdek itt jelentkezik a legáthatóbban. Mégis a munka, a munka műveletei, melyek tételezettekké változtatják át a spontán okozatiságot, éppen mert itt még kizárólag az embernek és a természetnek, nem pedig az embernek és az embernek, az embernek és a társadalomnak a kölcsönös vonatkozásáról van szó, zavartalanabbul őrzik meg a műveletek tisztán megismerésszerű jellegét, mint a magasabbrendű ciklusok, ahol a tények visszatükrözésébe már elkerülhetetlenül belejátszanak a társadalmi érdekek is. Az okozatiság tételezési aktusai a munkában a legtisztább formában az igaz és a téves értékellentétére irányulnak, mert – mint már korábban kimutattuk –, ha a magában véve létező okozatiságot a tételezés folyamatában félreértjük, elkerülhetetlenül meghiúsul az egész munkafolyamat. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy az okozatiság minden olyan tételezésében, ahol a közvetlenül kitűzött cél az emberek tételező tudatának megváltoztatása, a társadalmi érdekeltség, amelyet minden célkitűzés – természetesen az egyszerű munkáé is – tartalmaz, okvetlenül befolyásolja a megvalósításhoz szükséges okozati sorok tételezését is. Annál is inkább, mert magánál a munkánál az okozati sorok tételezése olyan tárgyakra és folyamatokra vonatkozik, amelyek tételezettségükben teljesen közönyös magatartást tanúsítanak a teleológiai céllal szemben, míg

azok a tételezések, amelyek arra törekszenek, hogy az emberek döntsenek bizonyos alternatívákban, olyan anyagban válnak hatékonnyá, amely magától, spontánul hat az alternatív döntések irányába. A tételezésnek ez a módja tehát az ember ilyen tudati tendenciáinak megváltoztatására, erősítésére vagy gyöngítésére törekszik, ezért nem egy magában véve közönyös anyagban, hanem egy kedvező vagy kedvezőtlen, tendenciálisan eleve célkitűzésekre törő anyagban dolgozik. Még ha az emberek esetleg közönyt tanúsítanak is az ilyen célzatú befolyásolással szemben, ez a közöny a természeti anyag imént említett közönyéhez csak a szóhasználatban hasonlít. A természet esetében a közöny csak metafora, mely az emberi célkitűzésekkel szemben tanúsított folytonos, megváltoztathatatlan, teljességgel semleges különneműségét jelzi, míg az emberek közönye ilyen szándékokkal szemben bizonyos körülmények közt megváltoztatható, konkrét társadalmi és egyéni okokra visszavezethető, meghatározott magatartási mód.

A magasabbrendű, társadalmibb okozatiságok tételezésénél ezért a teleológiai célkitűzés elkerülhetetlenül és befolyást gyakorlón benyomul az okozatiság szellemi reprodukcióiba és tételezéseibe. Még ha ez az utóbbi művelet tudományként, a társadalmi élet – viszonylag – önálló tényezőjeként szerveződik is meg, ontológiai szempontból illúzió azt hinni, hogy társadalmilag tökéletesen elfogulatlanul adhatók vissza az itt uralkodó okozati láncolatok és ezek közvetítésével a természeti okozatiságok, és hogy itt az ember és a természet közvetlen és kizárólagos szembeállításának tisztább formáját lehet elérni, mint magában a munkában. Természetesen itt a szóbanforgó természeti okozatiságokat sokkal pontosabban, szélesebb körben, mélyebben, tökéletesebben lehet megismerni, mint az önmagára utalt munka esetében. Ez magától értetődik, de nem dönti el jelenlegi problémánkat. Azon fordul meg a dolog, hogy ez a megismerés terén végbement haladás magában foglalja az ember és a természet kizárólagos szembeállításának megszűnését, és ehhez rögtön hozzá kell fűznünk, hogy ez is lényegében a haladás irányába mutat. A munkában ugyanis az ember a természet azon részletének magábanvaló létével szembesül, amely közvetlen kapcsolatban áll a munka céljával. Ha ezek az ismeretek az általánosítás magasabb szintjére emelkednek, ami

már az önállósulás felé fejlődő tudomány kezdeteikor megtörténik, akkor a természet visszatükröződésébe fel kell venni az ember társadalmiságával kapcsolatos ontológiai célzatú kategóriákat is. Ezt persze nem szabad vulgáris-közvetlen értelemben felfogni. Először is minden teleológiai tételezés végső soron társadalmi meghatározottságú, a munka esetében ezt nagyon pregnánsan a szükséglet végzi el, és ennek következményekkel terhes befolyásától egyetlen tudomány sem lehet mentes. Ez azonban még nem vezetne döntő különbségre. Másodszor azonban a tudomány dezantropomorfizáló visszatükröződése középpontjába az összefüggések általánosítását állítja. Láttuk már, hogy ez már nem tartozik közvetlenül a munka ontológiai lényegéhez, és főként nem tartozik a geneziséhez; itt csupán az a fontos, hogy helyesen ragadjanak meg egy konkrét természeti jelenséget, amennyiben ennek sajátossága szükségszerű kapcsolatban van a munka teleológiailag kitűzött céljával. Még ha a dolgozó a közvetettebb összefüggésekről a legtévesebb elképzeléseket táplálja is, a közvetlen összefüggések helyes visszatükröződése esetén ez nem zavarhatja meg a munkafolyamat sikerét. (A kezdetleges munka viszonya a mágiához).

Mihelyt azonban a visszatükröződés általánosításokra tör – mindegy, milyen tudatosan történik ez –, szükségképpen felmerülnek egy általános ontológia problémái is. És amennyire ezek, ami a természetet illeti, hamisítatlan magábanvalóságukban tökéletesen különböznek a társadalomtól és szükségleteitől, teljesen semlegesen viszonyulnak hozzájuk, annyira nem lehet közönyös a már vizsgált, közvetettebb értelemben a tudatba emelt ontológia a társadalmi gyakorlat számára. Az elmélet és a gyakorlat szoros kapcsolatának az a szükségszerű következménye, hogy ez utóbbi konkrét társadalmi megjelenési formáit nagyon messzemenőkig befolyásolják azok az ontológiai elképzelések is, amelyeket az ember a természetről alakított ki. A tudomány, ha csakugyan a valóság adekvát megragadására törekszik, nem kerülheti meg ezeket az ontológiai kérdésfeltevéseket; ezen a szinten úgy látszik egyremegy, hogy tudatosan vagy öntudatlanul foglalkozik-e velük, hogy a kérdések és válaszok helyesek vagy tévesek-e, tagadják-e annak lehetőségét, hogy az ilyen kérdésekre adható ésszerű válasz, vagy

sem; mert a társadalmi életben még ez a tagadás is valamilyen ontológiai hatást fejt ki. És mivel a társadalmi gyakorlat mindig ontológiai elképzelések szellemi környezetében játszódik le, akár a hétköznapi életről, akár tudományos elméletek látköréről van szó, az imént jelzett tényállás a társadalom szempontjából alapvető marad. Az athéni „aszebeia"-perekről Galilein vagy Darwinon keresztül a relativitás-elméletig szükségképpen befolyásolja ez a tényállás a társadalmi létet. Itt a munkának mint a társadalmi gyakorlat modelljének dialektikus jellege éppen abban nyilvánul meg, hogy a gyakorlat fejlettebb formái sokmindenben eltérnek magától a munkától. Korábban már vázoltuk az ilyen közvetett bonyodalmak egy másik formáját, mely persze sokszorosan kapcsolódik a most tárgyalt formához. Mindkét elemzés azt mutatja, hogy a munka azoknak a komplexusoknak az alapvető és ezért legegyszerűbb és legegyértelműbb formája, amelyeknek dinamikus összessége adja a társadalmi gyakorlat sajátosságát. Éppen ezért újból és újból utalni kell arra, hogy a munka sajátos jellemvonásai nem vihetők át csak úgy a társadalmi gyakorlat bonyolultabb formáira. Az azonosság és nem-azonosság ismételten kimutatott azonosságának szerkezeti formái, úgy véljük, arra nyúlnak vissza, hogy maga a munka anyagilag megvalósítja az ember és a természet anyagcseréjének gyökeresen új viszonylatát, a társadalmi gyakorlat többi, bonyolultabb formáinak túlnyomó többsége számára viszont ez az anyagcsere, az ember társadalomban végbemenő újratermelésének alapja, már megszüntethetetlen előfeltétel. E bonyolult formák valódi természetével csak a következő fejezetekben foglalkozhatunk; kimerítő elemzésükre az etikában kerülhet sor.

Mielőtt azonban rátérnénk az elmélet és a gyakorlat viszonyának – ismét hangsúlyozzuk: ideiglenes, bevezető – tárgyalására, hasznosnak látszik, ha még egy pillantást vetünk visszafelé, a munka létrejöttének ontológiai feltételeire. A szervetlen természetben egyáltalán nem fordul elő tevékenység. A szerves természetben alapjában véve csak az keltheti a tevékenység látszatát, hogy az újratermelési folyamat a szerves természet legfejlettebb fokain kölcsönhatásokat idéz elő az organizmus és a környezet között, amelyeket közvetlenül valamilyen tudat irányít. De ezek még a legmagasabb fokon is (mindig szabadon élő állatokról beszélünk)

pusztán biológiai reakciók a környezetnek azokra a jelenségeire, amelyek a szóbanforgó állatok közvetlen létezése szempontjából fontosak; ezért semmiféle szubjektum–objektum-viszonylatot nem idézhetnek elő. Ehhez arra a távolságteremtésre van szükség, amelyet már vázoltunk. Az objektum csak akkor válhat a tudat tárgyává, ha ez olyankor is meg akarja ragadni, amikor a mozgásokat hordozó szervezetet semmilyen közvetlen érdek nem fűzi a tárgyhoz. Másrészt a szubjektumot csak az teszi szubjektummá, hogy ha ilymódon módosítja a külvilág tárgyaival kapcsolatos beállítottságát. Ebből látható, hogy a teleológiai célnak és megvalósítása okozatilag működő eszközeinek tételezése olyan tudati tevékenységek, amelyek nem hajthatók végre egymástól függetlenül. A teleológia és a tételezett okozatiság szétválaszthatatlan összetartozása a munka elvégzésének ebben a komplexusában tükröződik és valósul meg.

A munkának ez az ős-struktúrája, hogy így fejezzük ki magunkat, kiegészül még azzal, hogy a tételezett okozati sorok megvalósítása adja meg tételezésük helyes vagy hibás voltának kritériumát. Világos tehát, hogy a munkában, önmagáért véve, a gyakorlat szolgáltatja az elmélet számára a feltétlen kritériumot. Amennyire kétségbevonhatatlan ez általánosságban, éspedig nemcsak a szűkebb értelemben vett munka szempontjából, hanem minden olyan hasonló, de bonyolultabb tevékenység esetében is, ahol az emberi gyakorlat kizárólag a természettel áll szemben (gondoljunk például a természettudományi kísérletekre), annyira konkretizálásra szorul, mihelyt a szóbanforgó tevékenység túllépi azt a szűkebb anyagi alapot, amely a munkát (és az elszigetelten vett kísérletet is) jellemzi, vagyis mihelyt egy konkrét komplexus elméletileg tételezett okozatiságát be kell illeszteni a valóság általános összefüggésébe, gondolatilag reprodukált magábanvaló létébe. Ez azonban már a kísérletben is megtörténik, még ha eleinte eltekintünk is elméleti értékelésétől. Minden kísérletet valamely általánosítás érdekében hajtanak végre. A kísérlet teleológiailag mozgásba hozza anyagok, erők stb. bizonyos csoportosulását, amelyek meghatározott kölcsönhatásaiból – a különnemű, tehát a keresett kölcsönös vonatkozások szempontjából véletlen körülményektől lehetőleg eltekintve – meg akarják állapítani, hogy valamely hipotetikusan

tételezett oksági viszony megfelel-e a valóságnak, vagyis hogy a jövőbeli gyakorlat szempontjából felfogható-e helyesen tételezettnek. Eközben bizonyára érvényben maradnak azok a kritériumok, amelyek magában a munkában mutatkoztak meg, sőt közvetlenül még tisztább formában jelentkeznek: a kísérlet éppolyan egyértelműen dönthet a helyes és a téves között, mint maga a munka, és ezt az általánosítás magasabb szintjén, a szóbanforgó jelenségkomplexusra jellemző mennyiségi, dologi összefüggések matematikai megfogalmazásában hajtja végre. Ha mármost eredményét a munkafolyamat tökéletesítésére használják fel, akkor itt nem válik problematikussá a gyakorlat mint az elmélet kritériuma. Bonyolódik a kérdés, ha az így elért ismeretet magának a megismerésnek a kitágítására használják fel. Ebben az esetben ugyanis nemcsak arról van szó, hogy vajon egy meghatározott, konkrét oksági összefüggés képes-e ösztönözni egy szintén konkrét és meghatározott helyzetben valamely meghatározott és konkrét teleológiai tételezést, hanem arról is, hogy természetismeretünk általában kibővül és elmélyül. Ilyen esetekben nem elegendő már egy anyagi összefüggés mennyiségi oldalainak pusztán matematikai megragadása, ellenkezőleg, a jelenséget anyagi léte valódi sajátosságában kell megérteni, és így megértett lényegét összhangba kell hozni a többi, tudományosan már rögzített létmódokkal. Közvetlenül ez annyit jelent, hogy a kísérlet eredményének matematikai megfogalmazását ki kell egészíteni és tökéletesíteni kell fizikai, kémiai vagy biológiai stb. értelmezésével. Ez azonban – az érdekeltek akaratától függetlenül – szükségszerűen ontológiai értelmezésbe megy át. A matematikai képletek ugyanis ebben a tekintetben többértelműek; a speciális relativitás-elmélet einsteini megfogalmazása és az úgynevezett Lorentz-féle transzformáció formulája tisztán matematikailag egyenértékűek egymással – a helyességükről folytatott vita feltételez egy másik vitát a fizikai világkép teljességéről, tehát szükségképpen ontológiai területre csap át.

Ez az egyszerű igazság állandó harci területet jelöl ki a tudomány történetében. Az emberek összes ontológiai elképzelését – ismét mindegy, mennyire tudatosan – messzemenőkig társadalmi tényezők befolyásolják, és egyremegy, hogy ebben a hétköznapi élet, a vallásos hit stb. komponensei vannak-e túlsúlyban. Ezek az

elképzelések nagymértékben befolyásolják az emberek társadalmi gyakorlatát, gyakran éppenséggel társadalmi hatalommá sűrűsödnek össze; csak a marxi disszertáció Molochra vonatkozó fejtegetéseire emlékeztetünk.[21] Ez olykor nyílt ütközetekre vezet a tudományosan objektív megalapozottságú és a pusztán társadalmi létben gyökeredző ontológiai koncepciók között. Bizonyos körülmények közt – és ez jellemző korunkra – ez az ellentét maguknak a tudományoknak a módszerébe is behatol. Erre azért nyílik lehetőség, mert az újonnan megismert összefüggések gyakorlatilag kiértékelhetők az ontológiai döntések felfüggesztése esetén is. Ezt már Galilei idejében világosan felismerte Bellarmin bíboros a kopernikuszi asztronómiával és ennek a teológiai ontológiával ellentétes jellegével kapcsolatban. A modern pozitivizmusban Duhem nyíltan síkraszállt a bellarmini felfogás „tudományos fölénye" mellett,[22] és ugyanilyen módon értelmezte Poincaré a kopernikuszi felfedezés módszertani lényegét: „Kényelmesebb azt feltételezni, hogy a Föld forog, mert így sokkal egyszerűbb nyelven fejezhetők ki a csillagászati törvények."[23] Ez a tendencia a neopozitivizmus klasszikusainál éri el legfejlettebb formáját, amennyiben ontológiai értelemben „metafizikának", tudománytalannak bélyegeznek és ezért elutasítanak minden létre való hivatkozást, és egyesegyedül a fokozott gyakorlati alkalmazhatóságot tartják a tudományos igazság kritériumának.

Így hát mélyen a jelenlegi társadalmi létben gyökeredzik az az ellentét, amely bennerejlik minden munkafolyamatban és az ezt irányító tudatban: egyik póluson található a lét helyes megismerése az okozati tételezés tudományos továbbfejlődése révén, a másikon megelégszenek azzal, hogy a konkrétan megismert okozati összefüggéseket gyakorlatilag manipulálják. Fölöttébb felszínes eljárás volna ugyanis, ha a munkában jelentkező ellentmondásnak ezt a megoldását, hogy a gyakorlat az elmélet számára kritériumjelleggel bír, egyszerű ismeretelméleti, formállogikai vagy tudományelméleti felfogásokra vezetnénk vissza. Az ontológiai kérdésfeltevések és válaszok lényegüket tekintve sosem sorolhatók be ide. Hosszú időkön át a természeti ismeretek kezdetlegessége, a természet fölötti uralom korlátai nagy szerepet játszottak ugyan abban, hogy a gyakorlat mint kritérium egy hamis tudat korlátozott

vagy eltorzult formáiban jelentkezett. De a hamis tudat konkrét formáit, és főként befolyását, terjedelmét, hatalmát stb. mindig társadalmi viszonyok határozták meg, természetesen a szűk ontológiai látkörrel kölcsönhatásban. Ma, amikor a tudományok tárgyi fejlődésfoka objektíve lehetővé tenne egy helyes ontológiát, még világosabban látható, hogy a tudománynak és szellemi befolyásának terén tapasztalható hamis ontológiai tudat az uralkodó társadalmi szükségletekre épül fel. Hogy csak a legfontosabb példát vegyük: a mai kapitalizmusban mindenekelőtt a gazdasági manipuláció vált az újratermelés egyik döntő tényezőjévé, és ebből a középpontból kiindulva kiterjedt a társadalmi gyakorlat minden területére. Ezt a tendenciát – nyíltan vagy lopva – vallásos oldalról is támogatják. Általánosan bekövetkezett, amit Bellarmin évszázadokkal ezelőtt el akart titkolni: a vallások ontológiai alapjai összeomlottak. A vallások teológiailag rögzített ontológiai dogmái mindinkább széttörnek, elillannak, és helyükbe egy a mai kapitalizmus lényegében gyökeredző, tudatszerűen többnyire szubjektív veretű vallásos szükséglet lép. Ennek megalapozásához nagyban hozzájárul a tudományokban alkalmazott manipulációs módszer, mivel lerombolja a kritikai érzéket a valódi lét iránt, és így szabaddá teszi az utat egy szubjektív gyökerű vallásos szükséglet számára, továbbá mivel a modern, neopozitivista módon befolyásolt tudományok bizonyos elméletei, például a térről és az időről, a kozmoszról stb., megkönnyítik a gondolati megbékélést a vallások elhalványuló ontológiai kategóriáival. Jellemző, hogy – noha a vezető természettudósok itt az előkelő pozitivista-tudományos semlegesség álláspontjára szoktak helyezkedni – akadnak olyan nagynevű és érdemes tudósok, akik egyenesen arra tesznek kísérletet, hogy a legújabb természettudományok ilyen értelmezéseit kibékítsék a modern vallásos szükségletekkel.

Iménti fejtegetéseink tartalmaznak bizonyos ismétléseket. Azért van ez, mert egészen konkrétan meg akartuk mutatni itt, amit már szintén jeleztünk korábban, hogy problematikus dolog a gyakorlatot közvetlenül, kritikátlanul, abszolút módon az elmélet kritériumává nyilvánítani. Amilyen bizonyossággal érvényesül ez a kritérium magában a munkában és – részben – a kísérletben, annyira be kell iktatni minden bonyolultabb esetben a tudatos ontológiai

bírálatot, hogy ne veszélyeztessük a gyakorlat kritérium-funkciójának alapvető helyességét. Bebizonyult ugyanis, amiről már szintén gyakran beszéltünk, és még beszélni fogunk, hogy mind a hétköznapi élet *intentio recta*-jában, mind a tudományban és a filozófiában olyan helyzeteket és irányzatokat teremthet a társadalmi fejlődés, amelyek a valódi lét megragadásától elvezetik, eltérítik ezt az intentio rectát. Az ezért szükségszerűvé vált ontológiai bírálatnak tehát feltétlenül konkrétnak kell lennie, a mindenkori társadalmi teljességre kell felépülnie és efelé is kell orientálódnia. Nagyon is tévútra vezetne, ha feltételeznénk, hogy a tudomány minden esetben ontológiailag-kritikailag helyesen korrigálhatná a hétköznapi gondolkodást, vagy a filozófia a tudományokat, vagy pedig megfordítva, a hétköznapi gondolkodás eljátszhatná a tudománnyal és a filozófiával szemben a molière-i szakácsnő szerepét. A társadalom egyenlőtlen fejlődésének szellemi következményei olyan erősek és sokrétűek, hogy e problémakör megközelítése során minden séma csak messzebbre vezetne bennünket a léttől. Az ontológiai bírálatnak tehát a társadalom differenciált – osztályszerűen konkrétan differenciált – egészére és az így kialakult magatartásmódok kölcsönös vonatkozásaira kell irányulnia. Csak így alkalmazható helyesen a gyakorlatnak mint az elmélet kritériumának működése, amely minden szellemi fejlődés, minden társadalmi gyakorlat számára döntően fontos.

Idáig az új vagy új módon funkcionáló kategóriák (tételezett okozatiság) új komplexusának létrejöttét túlnyomórészt az objektív munkafolyamat oldaláról szemléltük. De azt is feltétlenül meg kell vizsgálnunk, hogy a szubjektum magatartásmódjában milyen ontológiai változásokat idéz elő ez az ugrás a biológiai lét szférájából a társadalmi létbe. Itt is elkerülhetetlenül a teleológia és a tételezett okozatiság ontológiai együtteséből kell kiindulnunk, mert a szubjektumban kialakuló új jellegzetesség e kategoriális konstelláció szükségszerű eredménye. Ha most abból indultunk ki, hogy a szubjektum döntő cselekedete a teleológiai tételezés és ennek megvalósítása, akkor rögtön szembeötlik, hogy e műveletek kategoriálisan döntő mozzanata már tartalmazza a Legyen által meghatározott gyakorlat jelentkezését. Minden egyes megvalósításra szánt cselekvésnek már csak azért is szükségképpen a Legyen a köz-

vetlenül meghatározó mozzanata, mert a megvalósítás minden lépését az determinálja, hogy elősegíti-e, és ha igen, akkor mennyiben segíti elő a cél elérését. A determináció iránya a következőképpen fordul meg: a normális biológiai, okozati meghatározottságban, az embernél csakúgy, mint az állatnál, okozati folyamat megy végbe, amelyben szükségképpen folyvást a múlt határozza meg a jelent. Az élőlényeknek a megváltozott környezethez való alkalmazkodása is okozati szükségszerűséggel megy végbe, amennyiben azokat a tulajdonságokat, amelyeket a szervezetben múltja termelt ki, az ilyen változás megőrzi vagy szétrombolja. A célkitűzés, mint láttuk, megfordítja ezt a magatartást: a cél (a tudatban) előbb van jelen, mint megvalósítása, és az ehhez vezető folyamat során minden lépést, minden mozdulatot a célkitűzés (a jövő) irányít. A tételezett okozatiság értelme, innen nézve, abban rejlik, hogy úgy választja ki, hozza mozgásba, hagyja mozogni stb. az okozati tagokat, okozati sorokat stb., hogy ezzel ösztönözze a kezdetben elhatározott cél megvalósítását. Még ahol, Hegel szavaival élve, a természet a munkafolyamatban pusztán „ledolgozza magát", ott sem okozatilag spontán, hanem teleológiailag irányított folyamatról van szó, melynek fejlődése éppen a spontán folyamatok ilyen teleológiai irányításának javításából, konkretizálásából és differenciálásából áll. (A tűznek, a víznek és egyéb természeti erőknek a felhasználása a munka céljaira.) A szubjektum szempontjából a cél *Legyen*-je irányítja ezt a bizonyosnak tételezett jövő oldaláról determinált cselekvést.

Óvakodnunk kell itt is attól, hogy olyan kategóriákat vetítsünk bele a Legyen-nek ebbe az ősformájába, amelyek csak fejlettebb fokokon jelentkezhetnek. Ez csak, mint különösképpen a kantianizmus esetében történt, fetisizáló módon eltorzíthatja az eredeti Legyen-t, ami a fejlettebb formák megértését is kedvezőtlenül befolyásolja. A Legyen első jelentkezésekor elég egyszerű a tényállás: hiszen az okozatiság tételezése éppen abban áll, hogy olyan okozati láncolatokat, okozati viszonylatokat ismernek meg, amelyek megfelelő kiválasztás, befolyásolás stb. esetében meg tudják valósítani a kitűzött célt, és maga a munkafolyamat azt jelenti, hogy a cél megvalósítása érdekében ilymódon befolyásolják a konkrét okozati viszonylatokat. Láttuk, hogy eközben szükségképpen az alter-

natívák szakadatlan láncolata jön létre, és itt a helyes döntést minden esetben a jövő, a megvalósítandó cél határozza meg. Az okozatiság helyes megismerését, helyes tételezését csak akkor érthetjük meg, ha belátjuk, hogy ezt a cél határozza meg; valamely helyes megfigyelés és felhasználása, amely, mondjuk, egy kő csiszolásakor fölöttébb célszerű, a reszelés esetében elronthatja az egész munkát. A valóság helyes visszatükröződése természetesen a helyesen működő Legyen múlhatatlan előfeltétele; de ez a helyes visszatükröződés csak akkor lehet hatékony, ha valóban ösztönzi annak megvalósítását, aminek lennie kell. Itt nem csupán általában a helyes visszatükröződésen, a valósággal kapcsolatos megfelelő reagáláson múlik minden, hanem valamely elhatározás helyes vagy téves volta, tehát a munkafolyamatban felmerülő alternatívák eldöntése minden esetben kizárólag a célból, a munkafolyamat megvalósításából kiindulva ítélhető meg. Tehát itt is a Legyen és a visszatükröződés (a teleológia és a tételezett okozatiság) közti megszüntethetetlen kölcsönhatásról van szó, ahol is a Legyen tölti be az elsődleges mozzanat funkcióját. A korábbi formákról való leválás, a társadalmi lét autochtonná-válása éppen azoknak a kategóriáknak a túlsúlyrajutásában fejeződik ki, amelyekben megnyilvánul e létmód új, fejlettebb jellege az alapjául szolgáló létmódokhoz képest.

Ismételten utaltunk már arra, hogy az ilyen ugrások az egyik létszintről egy magasabbra igen nagy időszakot követelnek, és hogy valamely létmód kifejlődése specifikus kategóriáinak fokozatos – ellentmondásos, egyenlőtlen – eluralkodását jelenti. Minden kategória ontológiai történetében látható és bebizonyítható a tulajdonképpenivé-válás ilyen folyamata. Az idealista gondolkodás végső soron módszertanilag azért képtelen még a legegyszerűbb és legnyilvánvalóbb ontológiai viszonylatok megértésére is, mert megelégszik azzal, hogy a kategóriák legfejlettebb, legátszellemítettebb, legfinomabb megjelenésmódjait ismeretelméletileg vagy logikailag elemezze, és eközben nemcsak elhanyagolja, sőt tökéletesen semmibe veszi valódi eredetük ontológiailag iránymutató problémakomplexumait, hanem még azt a hibát is elköveti, hogy a társadalmi gyakorlatnak a társadalom természettel folytatott anyagcseréje szempontjából kizárólag távoli formáival foglalkozik, és nemcsak nem veszi tudomásul azokat a bonyolult közvetítéseket,

amelyek a távoli formákat az ősformákkal összekötik, hanem éppenséggel ellentéteket konstruál köztük. Így e kérdések idealista feldolgozásainak túlnyomó többségében csaknem teljesen eltűnik a társadalmi lét sajátossága, ehelyett a Legyen (az érték) mesterkélten gyökértelenített szféráját konstruálják meg, és ezt szembeállítják az emberek – állítólag – pusztán természeti létével, noha ez objektíve ontológiailag mindig éppoly társadalmi, mint amaz. A vulgáris materializmus erre úgy reagál, hogy egyszerűen semmibe veszi a Legyen-nek a társadalmi létben betöltött szerepét, és az egész szférát a tiszta természeti szükségszerűség modellje szerint próbálja megérteni; ez még inkább összekuszálja ezt a problémakört, és a jelenségeket mindkét póluson tartalmilag és módszertanilag persze ellentétesen, de tárgyilag összetartozó módon fetisizálja.

A Legyen ilyen fetisizálását a legvilágosabban Kantnál figyelhetjük meg. A kanti filozófia csak a morál legmagasabbrendű formáinak viszonylatában vizsgálja az emberi gyakorlatot. (Természetesen csak az etikában foglalkozhatunk azzal, hogy mennyiben zavarja és merevíti meg „felülről" Kant fejtegetéseit, hogy nem tesz különbséget a morál és az etika között.) Itt az a döntő, hogy nézeteinek korlátait „alulról", a társadalmi genézis teljes hiányának oldaláról vizsgáljuk meg. Mint minden következetes idealista filozófia esetében, Kantnál is létrejön az ész önállósító fetisizálása. Az ilyen világképekben a szükségszerűség, ismeretelméletileg is, elveszti „ha ... akkor" jellegét, amely pedig egyedül tudná konkretizálni: egyenesen abszolútumként jelenik meg. A rációnak ez az abszolutizálása érthető módon a morálban jelenik meg a legtúlzottabb formában. A Legyen ezzel – szubjektív és objektív értelemben – elszakadna az emberek konkrét alternatíváitól; ezek a morális ráció ilyen abszolutizálásának fényében inkább abszolút, tehát az emberek viszonylatában transzcendens törvények megfelelő vagy meg-nem-felelő megtestesülései. Kant ezt mondja: „A gyakorlati filozófiában nem annak okaival kell foglalkoznunk, ami *történik*, hanem annak törvényeivel, aminek *történnie kell*, még ha nem is történik meg soha."[24] Az imperativusz, mely létrehozta az emberekben a Legyen-vonatkozásokat, ezzel transzcendens-abszolút (kriptoteológiai) elvvé válik. Jellegét az határozza meg, hogy

„olyan szabály, melyet a cselekvés objektív kényszerét kifejező Legyen állít fel", mégpedig egy olyan lényre (vagyis az emberre) vonatkozóan, „akinél az ész nem egészen egyedül határozza meg az akaratot". Így hát az emberi egzisztencia, amelyet csakugyan nem kizárólag a kanti önállósított ész határoz meg, valódi ontológiai lényegét tekintve csupán az általános érvényű imperativusz kozmikusan (teológiailag) kialakult különös eseteként jelenik meg. Kant igen élesen el is határolja az imperativusz objektivitását, minden „értelmes lényre" kiterjedő érvényességét az ember társadalmi gyakorlatától, amelyet mi a Legyen egyedül valóságos területének tartunk. Nem tagadja ugyan kifejezetten, hogy az itt létrejövő, a cselekvést befolyásoló – az imperativusz abszolút objektivitásával ellentétes – szubjektív maximák szintén hathatnak a Legyen valamilyen fajtájaként, de pusztán „gyakorlati előírások", és nem „törvények", mégpedig azért, „mert hiányzik belőlük a szükségszerűség, amely, ha gyakorlativá akar lenni, szükségképpen független a patologikus, tehát az akaratra véletlenül rátapadó feltételektől".[25] Így hát az emberek valamennyi konkrét tulajdonsága, törekvése stb. Kant szerint patologikus, mert csak véletlenül tapad a – szintén fetisizált – elvont akarathoz. Itt nem bírálhatjuk behatóan ezt a morált. Jelenleg csak a társadalmi lét ontológiája és ezen belül a Legyen ontológiai jellege foglalkoztat bennünket. Ezért megelégszünk itt ezekkel a gyér jelzésekkel, amelyek azonban jelenlegi céljaink számára kielégítően világítják meg Kant alapvető álláspontját. Csak Kantnak arra a meggyőződésére utalunk még, ami szintén e morál kriptoteológiai jellegét mutatja, hogy ő ezen a minden társadalmi-emberi meghatározástól elvonatkoztató módon abszolút, törvényteremtő érvénnyel tud válaszolni az emberek leghétköznapibb morális alternatíváira. Arra a meglehetősen ismertté vált döntésére gondolunk, hogy miért nem szabad letéteket elsikkasztani; ezt a fejtegetését Hegel már a jénai korszakában élesen és helyesen bírálta. Mivel a fiatal Hegelről írott könyvemben részletesen foglalkoztam ezzel a bírálattal,[26] itt csak utalok rá.

Ismét nem véletlen, hogy a Legyen-nek e kanti felfogása ellen éppen Hegel lépett fel olyan határozottan. Persze az ő felfogása sem problémátlan. Gondolkodásában közvetlenül két különböző

tendencia áll szemben egymással. Egyrészt jogosultan elutasítja a Legyen kanti fogalmát, transzcendens túlfeszítettsége miatt. Ez azonban gyakran egy pusztán elvont, egyoldalú oppozícióra vezet. Ez látható *Jogbölcseleté*-ben, ahol a kanti formális érzület-morál benső problematikusságával és kétértelműségével az erkölcsiség területén egy tartalmi etikát próbál szembeállítani. Itt a Legyen-t kizárólag a moralitás megjelenésmódjának, „a Legyen vagy a követelmény" álláspontjának, olyan tevékenységnek fogja fel, „amely még nem juthat el semmilyen *mi van*-ig". Ezt csak az erkölcsiség, az emberi egzisztencia beteljesült társadalmisága érheti el, ahol ezért ez a kanti Legyen-fogalom elveszti értelmét és érvényét.[27] Hegel álláspontjának téves volta összefügg polémiája jellegével. Bírálja ugyan a kanti Legyen-tan szűkösségét és korlátozottságát, de közben ő sem haladja meg pozitív módon e szűkösséget és korlátozottságot. Amilyen helyesen mutatja ki a kanti tiszta erkölcs benső problematikusságát, olyan hibásan állítja vele szembe az erkölcsiséget mint beteljesült társadalmiságot, ahol a gyakorlatnak a moralitásban megnyilvánuló Legyen-jellegét az erkölcsiség megszünteti.

Az *Enciklopédiá*-ban, ahol Hegel elfogulatlanul, Kant-ellenes polémiájától függetlenül tárgyalja ezt a kérdéskomplexust, sokkal közelebb kerül az igazi ontológiai problémához, noha itt is megterheli néhány idealista előítélet. A szubjektív szellemről szóló szakaszban, a gyakorlati érzésnek mint a szubjektív szellem egyik fejlődési szakaszának vizsgálatakor a következőképpen határozza meg a Legyen-t: „A gyakorlati érzés tartalmazza a *Legyen*-t, önmeghatározását mint *önmagában* létezőt, egy olyan *létező* egyediségére *vonatkoztatva,* amely csak akkor érvényes, ha megfelel ama önmeghatározásnak." *Hegel* itt teljesen helyesen ismeri fel, hogy a Legyen az emberi létezés egyik elemi, kezdeti és eredeti kategóriája. Furcsa, hogy noha alapvetően helyesen ismeri fel a munka teleológiai jellegét, a Legyen viszonyát a munkához mégsem veszi figyelembe. Ehelyett a jellegzetesen idealista, elítélő megjegyzések következnek e Legyen-nek a kellemessel és kellemetlennel kapcsolatos viszonyáról, aholis nem mulaszja el, hogy ezeket mint „szubjektív és felszínes" érzéseket szólja le. Ez azonban nem gátolja meg annak megsejtésében, hogy ennek a Legyen-nek az emberi

létezés egész birodalmát meghatározó jelentősége van. Ezt mondja: „Az okozza a bajt, ha a *lét* és a *Legyen* nem felel meg egymásnak", és kiegészítésképp hozzáfűzi: „E Legyen-nek sok a jelentése, sőt végtelenül sok, mivel a véletlen *célok* is a Legyen formáját öltik fel."[28] A Legyen fogalmának ez a kiterjesztése annál is becsesebb, mivel Hegel kifejezetten az emberi (a társadalmi) létre korlátozza érvényességét, és tagadja, hogy bármiféle Legyen létezik a természetben. Bármilyen felemásak is az ilyen fejtegetések, hatalmas lépéssel haladják meg a korszak és a következő korok szubjektív idealizmusát. Nemsokára láthatjuk, hogy Hegel ezekkel a problémákkal kapcsolatban alkalomadtán még szabadabb álláspontot is el tud foglalni.

Ha helyesen akarjuk megérteni a Legyen-nek a munka teleológiai lényegéből fakadó, és mint hisszük, kétségbevonhatatlan eredetét, akkor ismét emlékeztetnünk kell arra, amit a munkáról mint minden társadalmi gyakorlat modelljéről már mondtunk: hogy a modell és későbbi, sokkal bonyolultabb változatai között az azonosság és nem-azonosság azonosságának viszonya forog fenn. A Legyen ontológiai lényege a munkában a dolgozó szubjektumra irányul ugyan, és nemcsak a munkához, hanem önmagához, mint a munkafolyamat szubjektumához való viszonyát is meghatározza. Ez azonban, mint már nyomatékosan hangsúlyoztuk, olyan folyamat, mely az ember és a természet közt zajlik le, ez az ember és a természet anyagcseréjének ontológiai alapja. A cél, a tárgy, az eszközök ilyen jellege a szubjektív magatartás lényegét is meghatározza; mégpedig annyiban, hogy a szubjektum oldaláról is csak a legszigorúbb objektivitás alapján végrehajtott munka lehet sikeres, és ezért a szubjektivitásnak ebben a folyamatban termékenyen szolgáló szerepet kell játszania. A szubjektum tulajdonságai (megfigyelő képessége, ügyessége, szorgalma, szívóssága stb.) természetesen extenzíven és intenzíven egyaránt döntő mértékben befolyásolják a munkafolyamatot. De az ember összes ilyenkor mozgósított képességei lényegében kifelé irányulnak, arra törekszenek, hogy a munka segítségével ténylegesen uralmuk alá hajtsák, anyagilag átformálják a természeti tárgyat. Amennyiben – és ez elkerülhetetlen – a Legyen a szubjektum benső életének bizonyos oldalaihoz is folyamodik, követelményei mégis azt célozzák, hogy az ember benső

változásai lendítsék elő az anyagcserét a természettel. Az emberek önuralmát, amely szükségképpen először a munkában a Legyen hatásaként bukkan fel, saját spontán hajlamainak, szokásainak stb. fokozódó megismerését e folyamat objektivitása szabályozza és irányítja, ez az objektivitás azonban lényegében a munka tárgyának, eszközeinek stb. természeti létezésén alapul. Ha meg akarjuk érteni, hogy a Legyen miként befolyásolja és módosítja a munkában a szubjektumot, akkor ebből az objektivitásból mint szabályozóból kell kiindulni. Ennek az a következménye, hogy a munka szempontjából elsődlegesen a dolgozó tényleges magatartása a döntő; ezt nem feltétlenül befolyásolja mindaz, ami közben magában a szubjektumban játszódik le. Láttuk persze, hogy a Legyen a munka során olyan emberi tulajdonságokat támaszt és serkent, amelyek később a gyakorlat fejlettebb formái számára döntőkké válnak; elég, ha az indulatok megfékezésére emlékeztetünk. Itt azonban a szubjektumnak ezek a változásai nem, vagy legalábbis nem közvetlenül érintik totalitását mint személyt; a munkában akkor is kitűnően működhetnek, ha a szubjektum életének egyéb vonatkozásait nem befolyásolják. Mindenesetre lényegbevágó lehetőségeik vannak erre, de ezek csak lehetőségek.

Mihelyt, mint láttuk, más emberek befolyásolásának teleológiai célja megvalósítandó teleológiai tételezésekké válik, a tételező szubjektivitása minőségileg más szerephez jut, és az emberek társadalmi viszonyainak fejlődése végül oda vezet, hogy a szubjektum önátalakítása is Legyen-szerű teleológiai tételezések közvetlen tárgya lesz. Ezek a tételezések természetesen nemcsak abban különböznek a Legyen munkafolyamatban meglelt formáitól, hogy bonyolultabbak, hanem, éppen ezért, minőségileg is mások. Későbbi fejezetekben és főként magában az etikában elemezhetjük ezt behatóbban. De ezek az alapvető minőségi különbségek mégsem homályosítják el azt az alapvetően közös tényállást, hogy valamennyien a Legyen vonatkozásai, olyan műveletek, amelyekben nem a múlt határozza meg spontán okozatiságával a jelent, hanem inkább a teleológiailag tételezett jövőbeli feladat az erre irányuló gyakorlat meghatározó elve.

A régi materializmus szellemileg kompromittálta az „alulról" vezető utat, mivel a fejlettebb szerkezetű, bonyolultabb jelensége-

ket közvetlenül az alacsonyabbrendűekből akarta származtatni, mintha egyszerű termékek volnának. (Moleschott hírhedt levezetése szerint a gondolkodás az agy kémiájából fakad, tehát tiszta természeti termék.) A Marx által alapított új materializmus az emberi létezés természeti alapját megszüntethetetlennek tekinti ugyan, de ez számára csak eggyel több indíték arra, hogy a természet és társadalom ontológiai szétválásának folyamatából fakadó kategóriák specifikus társadalmiságát éppen a maga társadalmiságában tisztázza. Ezért olyan fontos a munkában tapasztalható Legyen problémájánál a munkának az a funkciója, hogy megvalósítja az anyagcserét a természet és a társadalom között. Ezen a viszonyon alapul mind általában a Legyennek a szükséglet-kielégítés emberi-társadalmi módjából való létrejötte, mind pedig sajátos természete, különös minősége és mindazok a lét-meghatározta korlátai, amelyeket ez a Legyen mint valóságos viszonylatok formája és kifejezése alakított ki és határozott meg. Az azonosság és nem-azonosság ilyen egyidejűségének felismerése azonban nem elegendő a helyzet teljes megismeréséhez. Éppolyan hibás volna, ha a munkafolyamatban működő Legyen-ből mintegy logikailag akarnák levezetni bonyolultabb formáit, mint amennyire téves az idealista filozófiában a szembeállítás dualizmusa. A Legyen a munkafolyamatban, mint láttuk, máris a legkülönfélébb objektív és szubjektív lehetőségeket tartalmazza. A mindenkori, konkrét társadalmi fejlődéstől függ, hogy közülük melyek és miként válnak társadalmi valóságokká, és, mint szintén tudjuk, e fejlődést a maga konkrét meghatározásaiban csak utólag érthetjük meg adekvát módon.

A Legyennek mint a társadalmi lét kategóriájának problémájával elválaszthatatlanul összefügg az érték problémája. Mert ahogy a Legyen mint a szubjektív gyakorlat meghatározó tényezője csak azért játszhatja a munkafolyamatban ezt a specifikus meghatározó szerepet, mert az ember számára értékes, amire törekszik, úgy az érték nem valósulhat meg az ilyen folyamatban, ha nem képes arra, hogy megvalósítása a Legyen-jét a dolgozó emberben a gyakorlat vezérfonalává tegye. E bensőséges összetartozás ellenére, mely első pillanatra csaknem az azonosság benyomását kelti, az érték mégis külön tárgyalást igényel. Hiszen a két kategória azért tartozik olyan bensőségesen együvé, mert ugyanannak a közös komplexusnak a

mozzanatai. Mivel azonban az érték túlnyomórészt a célkitűzést befolyásolja és a megvalósított termék megítélésének elve, míg a Legyen inkább magának a folyamatnak a szabályozója, sokmindenben különböznek is mint a társadalmi lét kategóriái, ami persze nem szünteti meg, ellenkezőleg, konkretizálja összetartozásukat. Ha abból indulunk ki, hogy az érték a mindenkori munka végtermékét értékesnek vagy értéktelennek minősíti, akkor rögtön felmerül a kérdés: ez a minősítés objektív vagy pusztán szubjektív? Vajon az érték valamely dolog objektív tulajdonsága, amelyet a szubjektum értékelő aktusa – helyesen vagy helytelenül – csupán felismer, vagy pedig éppenséggel az ilyen értékelésnek eredményeképpen születik meg az érték?

Az értéket bizonyára nem vonhatjuk ki közvetlenül valamely tárgy természetadta tulajdonságaiból. Ez rögtön kitűnik az érték minden magasabbrendű formájából. Egyáltalán nem kell itt olyan „szellemiesített" értékekre gondolunk, mint amilyenek az esztétikai vagy etikai értékek; Marx már az emberek gazdasági érintkezésének kezdetével, a csereérték kialakulásával kapcsolatban megállapítja, mint annak idején kimutattuk, hogy ez lényegileg nem természeti jellegű: „Eddig még egyetlen vegyész sem fedezett fel gyöngyben vagy a gyémántban csereértéket."[29] Jelenleg persze még csak az érték elementáris megjelenési módjával, a használati értékkel van dolgunk, amelyet megszüntethetetlen kötöttségek fűznek a természeti létezéshez. Az teszi használati értékké, hogy az ember élete szempontjából hasznos. Mivel itt a pusztán természeti létből a társadalmi létbe való átmenetről van szó, lehetségesek – mint Marx kimutatja – olyan határesetek, ahol valamely használati érték nem a munka terméke. „Ez az eset" – mondja Marx –, „amikor használt az ember számára nem a munka közvetíti. Ilyen a levegő, a szűzföld, a természetes rétek, a vadon növő fa stb."[30] A levegő kivételével, amely csakugyan határeset, minden más tárgy azért értékes, mert egy későbbi hasznos munka alapja, munkatermékek létrehozásának lehetősége. (Utaltunk már arra, hogy a természeti termékek gyűjtögetését is a munka kezdeti formájának tekintjük; jellegének pontos vizsgálata rögtön megmutatja, hogy a gyűjtögetésben is csírájukban jelen vannak a munka összes objektív és szubjektív kategóriái.) Ezért nem térünk el az igazságtól,

ha ezekben az általános fejtegetésekben a használati értéket, a javakat a munka konkrét termékeinek fogjuk fel. Ennek az a következménye, hogy a használati értékben objektív társadalmi tárgyiassági formát fedezhetünk fel. Társadalmisága a munkán alapul: a használati értékek túlnyomó többségét a munka, a természeti tárgyak, körülményeiknek, működésüknek stb. a megváltoztatása hozta létre, és ez a folyamat, mint a természeti korlátok visszaszorítása, szélességében és mélységében egyaránt mindinkább kibontakozik a munka fejlődésével és társadalmasodásával. (Ma a levegőnek a szállodák, szanatóriumok stb. jóvoltából még csereértéke is van.)

Így a használati értékek, a javak társadalmi tárgyiassági formát öltenek, amely csak abban különbözik a többi gazdasági kategóriáktól, hogy mint a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének objektivációja az összes társadalmi formációra, valamennyi gazdasági rendszerre jellemző, és így – általánosságában nézve – nincs alávetve történelmi változásnak; közben persze szakadatlanul változnak konkrét megjelenési formái, ugyanazon a formáción belül is. Másodszor is a használati érték e keretek között objektív. Eltekintve attól, hogy a munka társadalmiságának fejlődésével egyre nő azoknak a használati értékeknek a száma, amelyek csak közvetve szolgálják a szükséglet kielégítését – ne felejtsük el, hogy ha egy kapitalista gépet vásárol, használati értékét akarja megszerezni –, a hasznosság, amely egy tárgyat használati értékké tesz, a munka kezdeti szakaszában is igen pontosan megállapítható. Ezt az objektivitást nem szünteti meg, hogy ennek a hasznosságnak teleológiai jellege van, meghatározott konkrét célok szempontjából hasznos. A használati érték tehát nem szubjektív, értékelő műveletek egyszerű eredménye, hanem ezek csak tudatosítják a használati értékek objektív hasznosságát, helyes vagy téves voltuk a használati érték objektív természetében rejlik, és nem megfordítva.

Első pillantásra kissé paradoxnak látszik, hogy a hasznosság a dolgok tulajdonsága. A természet egyáltalán nem ismeri ezt a kategóriát, pusztán a mássáválás okozatilag meghatározott folytatólagos folyamatát. Csak a teodiceákban fordulhatnak elő olyan otromba meghatározások, hogy például a nyúl „hasznos", mert a róka tápláléka stb. A hasznosság ugyanis csak valamely teleológiai té-

telezésre vonatkoztatva határozhatja meg egy tárgy létmódját, csak ebben a viszonyban tartozik mint létező dolognak a lényegéhez, hogy hasznos vagy haszontalan legyen. Ezért a filozófiában nemcsak a munka ontológiai szerepét kellett megérteni, hanem a társadalmi létnek mint új és önálló létmódnak a megalkotásában betöltött funkcióját is, hogy valóságnak megfelelő kérdésfeltevéshez jussunk. Ezért módszertanilag könnyen érthető, hogy olyan világképek, amelyek az össz-valóság állítólagos teleológiai jellegéből indultak ki, a természeti és társadalmi tárgyak jellegzetességét arra vezették vissza, hogy a világ transzcendens teremtője alkotta meg őket, és ennek objektivitásával próbálták e tárgyak jellegzetességét megindokolni. Ágoston például ezt mondja a dolgokról: „Vannak, mert Te teremtetted meg őket, de nincsenek, mert nem olyanok, mint Te. Mert csak az valóságos, ami nem változik." A dolgok léte tehát azzal fejezi ki érték-jellegét, hogy isten alkotta őket, míg pusztulásuk képviseli nem-létező mozzanatukat. Ebben az értelemben „minden, ami létezik, jó"; a rossz, a gonosz „nem valóságos dolog."[31] Természetesen ez csak különös esete annak, hogy miként indokolják meg kozmikus-teológiai módon a dolgok, és velük és általuk az értékek objektivitását. Nem foglalkozhatunk itt az ilyen álláspontok egymástól nagyon eltérő változataival, csak azt állapítjuk meg, hogy az objektivitást itt is a munkából – persze teremtéssé történő transzcendens önállósításából – vezetik le. Ebből azonban az következik, hogy egyrészt, még kifejezettebben, mint az általános idealista világképek esetében, a bonyolult, átszellemiesítettebb értékek többé-kevésbé éles ellentétbe kerülnek az anyagi, a földi értékekkel, és az előbbiek tételezési módjától függ, hogy ezeket egyszerűen alájuk rendelik vagy éppenséggel – aszkétikusan – elvetik őket. Az etikában látni fogjuk, hogy minden ilyen értékelés mögött a társadalmi viszonyok valódi ellentmondásai rejlenek, de itt még nem bocsátkozhatunk az ilyen problémakomplexusok részleteibe.

Mindenesetre itt egy – persze transzcendens módon eltorzított – objektivista válasz születik az érték és a javak problémáira. E válasz transzcendens-teológiai megalapozása miatt érthető, hogy a reneszánsszal létrejött vallásellenes világnézeti álláspont a szubjektív értékelés műveletére helyezte a súlyt. Hobbes ezt mondja: „Az

ember vonzalmának minden tárgyát *jónak* nevezi, *gonosznak* hív mindent, amit utál vagy gyűlöl, *rossznak* pedig azt, amit megvet. A jó, a gonosz és a rossz kifejezéseket tehát arra vonatkoztatva kell érteni, aki használja őket; mert semmi sem önmaga által jó, gonosz vagy rossz, és a meghatározás oka ehhez nem maguknak a dolgoknak a természetében rejlik, hanem szükségképpen attól függ, aki... használja őket."[32] Spinoza is nagyon hasonlóan fogalmaz: „Ami a jót és a rosszat illeti, ezek sem jelentenek semmi pozitívat a dolgokban, ha ti. ezeket magukban tekintjük... Mert egy és ugyanaz a dolog ugyanabban az időben lehet jó és rossz, s közömbös is."[33] Ezek az értékfelfogás teológiai transzcendenciája ellen irányuló jelentős ellenzéki mozgalmak a felvilágosodásban érik el filozófiai csúcspontjukat; gazdaságilag először a XVIII. század fiziokratái és angol közgazdászai próbálták megalapozni őket, legkövetkezetesebben, de egyúttal leglaposabban és a legszellemtelenebbül Bentham.[34]

A két véglet vizsgálata azért tanulságos ontológiai kérdésfelvetésünk szempontjából, mert mindkettő értéktelennek vagy lényegtelennek bélyegzi a társadalmilag reális értékrendszereket, és csak a kifinomultan szellemi, illetve közvetlenül anyagi értékekben találja meg az érték autochton érvényességét. Ezen a tényálláson mitsem változtat, hogy mindkét rendszer szintén elveti az azonos szintű, de ellentétes tartalmú értékeket, mint például Ágoston a manicheizmust. Ugyanis mindkét véglet arra törekszik, hogy tagadja az értéknek mint a társadalmi lét valódi tényezőjének végső egységességét, mely független a társadalmi fejlődés során bekövetkező fölöttébb jelentős minőségi szerkezeti változásoktól. E két véglettel szemben csak a dialektikus módszer kínálhatja a tertium datur-t. Ugyanis csak ez tisztázhatja, hogy valamely új létmód ontológiai eredete már tartalmazza a létmód döntő kategóriáit – kialakulása ezért ugrás a fejlődésben –, de ezek kezdetben csak magukbanvéve vannak jelen, és a magábanvaló szükségképpen mindig hosszadalmas, egyenlőtlen és ellentmondásos történelmi folyamat során bontakozik ki magáértvalóvá. A magábanvaló megszüntetése (Aufhebung), melyet magáértvalóvá történő átalakulása hajt végre, a megsemmisítés, a megőrzés és a magasabb-szintre-emelés formállogikailag egymást látszólag kizáró, bonyolult meghatározá-

sait tartalmazza. Ezért az érték primitív és fejlett formáinak összehasonlításakor is ragaszkodni kell a megszüntetésnek ehhez a bonyolult jellegéhez. Tévedett a felvilágosodás, amikor – gyakran szofisztikusan, gyakran, kegyes kifejezéssel élve, arca verejtékével – azon fáradozott, hogy a legmagasabbrendű erényeket a puszta hasznosságból vezesse le. Ezt közvetlenül nem lehet megtenni, ami nem jelenti azt, hogy a megszüntetés dialektikus elve itt nem játszik szerepet. Hegel, aki, mint láttuk, gyakran esett áldozatul idealista előítéleteknek, már *A szellem fenomenológiájá*-ban megkísérelte, hogy a felvilágosodásnak a hasznosságról mint alapvető értékről vallott tanában objektíve bennerejlő ellentmondásosságot saját dialektikája tudatos ellentmondás-tanának alapjává tegye. Ez az ontológiailag egészséges törekvés sohasem ment nála teljesen veszendőbe. *Filozófiatörténet*-ében például rátér a sztoikusok hasznosság-felfogására, és józan bírálattal megmutatja, milyen hamis „előkelőséggel" utasítja el ezeket a kategóriákat az idealizmus, és miként lehet és kell mégis megőriznie magát a hasznosságnak – mint megszüntetett mozzanatnak – a gyakorlat magasabbrendű értékformáiban. Hegel ezt mondja itt: „Ami a hasznosságot illeti, a morálnak nem kell olyan ridegen ellene szegülnie; ugyanis minden jó cselekvés valójában hasznos is, vagyis valósága van, valami jót hoz létre. A jó cselekvés, amely nem hasznos, nem cselekvés, nincs valósága. A jó magábanvaló haszontalansága a jónak mint valóságnélküliségnek az absztrakciója. Nemcsak meg szabad, hanem meg is kell szerezni a hasznosság tudatát; mert igaz, hogy hasznos tudni a jót. A hasznosság nem más, mint tudni, mit teszünk, mint tudatosan cselekedni."[35]

Az érték ontológiai eredeténél tehát abból kell kiindulnunk, hogy a munka, vagyis a használati értékek (javak) termelése során a szükséglet kielégítése szempontjából való használhatóság vagy használhatatlanság alternatíváját mint a hasznosság problémáját, mint a társadalmi lét aktív elemét tételezik. Ha tehát az érték objektivitásának kérdéséhez közeledünk, akkor rögtön láthatjuk, hogy az érték tartalmazza a helyes teleológiai tételezés igenlését, jobban mondva: a teleológiai tételezés helyessége – a helyes megvalósítás esetében – a mindenkori érték mindenkori konkrét realizálását jelenti. A konkrétságot nyomatékosan hangsúlyozni kell az

értékviszonyban. Az értékek idealista fetisizálásának elemei közé tartozik ugyanis objektivitásuk absztrakt eltúlzása, a ráció már tárgyalt eltúlzásának mintájára. Az érték esetében is hangsúlyoznunk kell társadalmi ontológiai „ha ... akkor"-jellegét; egy kés akkor értékes, ha jól vág stb. Az az általánosítás, hogy az előállított tárgy csak annyiban értékes, amennyiben helyesen, a lehető legjobban tudja szolgálni a szükséglet kielégítését, nem emeli a „ha ... akkor"-nak ezt a szerkezetét elvont-abszolút szférába, csupán a törvényszerűségre törő absztrakción belül fogja fel ezt a viszonyt. Ebben az értelemben vitathatatlanul objektív az érték, mely a munkában használati értéket újratermelő folyamatként jelenik meg. Nemcsak azért van ez így, mert a termék mérhető a teleológiai tételezésen, hanem ez maga is kimutathatóan és bizonyíthatóan objektíve létezik és érvényes a szükséglet kielégítéséhez való „ha ... akkor"-viszonyában. Itt tehát szó sem lehet arról, hogy az értékelések mint egyedi tételezések alkotnák meg az értéket mint olyant. Ellenkezőleg. A folyamatban megjelenő, a folyamatnak társadalmi tárgyiasságot kölcsönző érték dönt afelől, hogy vajon a teleológiai tételezésben és megvalósításában jelentkező alternatíva megfelelt-e az értéknek, tehát helyes, értékes volt-e.

Természetesen a helyzet itt, mint már korábban a Legyen esetében, sokkal egyszerűbb és egyértelműbb, mint a bonyolultabb formáknál, amelyek már nem kizárólag a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének szférájához tartoznak, hanem inkább e szférát mint alapot folyton feltételezve, egy társadalmivá vált világban működnek. Ezt a kérdéskomplexust is csak későbbi összefüggésekben tárgyalhatjuk megfelelő módon; itt csak egy példát választunk, hogy módszertanilag megmutassuk az újonnan kialakult közvetítések és megvalósítások jellegét és irányát. Nézzük legáltalánosabb formájában azt, amit Marx „az áruk metamorfózisának" nevez, az áruk egyszerű vételét és eladását. Ahhoz, hogy csereérték és pénz alapján egyáltalán lehetséges legyen az árucsere, társadalmi munkamegosztásra van szükség. De, mondja Marx, az árutulajdonos „munkáját a munka társadalmi megosztása ugyanolyan egyoldalúvá teszi, mint amilyen sokoldalúvá teszi szükségleteit". A munkamegosztásnak ez az elementáris és ellentmondásos következménye olyan helyzetet teremt, amelyben a tárgyilag össze-

tartozó műveletek, a vétel és az eladás gyakorlatilag szétválnak egymástól, egymáshoz képest önállókká, egymással szemben véletlenszerűekké válnak, „senkinek sem kell azonnal vásárolnia, amiért ő maga eladott", mondja Marx. Láthatjuk tehát: „Az, hogy az önállóan egymással szemben fellépő folyamatok belső egységet alkotnak, éppannyira azt is jelenti, hogy belső egységük külső ellentétekben mozog." És Marx ezen a helyen arra is rámutat, hogy ezek a formák „magukban foglalják a válságok lehetőségét, de csakis a lehetőségüket."[36] (Valóságuk persze olyan viszonyokat követel, amelyek még csak nem is létezhetnek az egyszerű áruforgalom szintjén.)

Már e csekély számú, de persze fontos mozzanatból is kitetszik, hogy mennyivel bonyolultabb a valóságos, mindig társadalmibbá váló gazdasági folyamat, mint az egyszerű munka, a használati értékek közvetlen termelése. Ez azonban korántsem zárja ki az itt létrejött értékek objektivitását. A legbonyolultabb gazdaság is egyedi alternatív formákban jelentkező teleológiai tételezéseknek és szintén alternatív megvalósításaiknak eredménye. Persze az általuk létrehozott okozati láncolatok összmozgása, közvetlen és közvetett kölcsönhatásai révén társadalmi mozgást eredményez, melynek végső meghatározásai előrehaladó totalitássá összegeződnek. Ezt azonban a tételező és alternatívan döntő gazdasági szubjektumok egy bizonyos foktól kezdve nem foghatják fel olyan közvetlenül, hogy döntéseiket teljes bizonyossággal az érték szerint tájolják be, mint a használati értékeket alkotó, egyszerű munka esetében. Sőt, az emberek a legtöbb esetben saját döntéseik következményeit sem igen tudják helyesen kiszámítani. Hogyan alkothatnák meg akkor érték-tételezéseik a gazdasági értéket? Maga az érték azonban mégis itt van objektíve, és éppen objektivitása határozza meg – ha objektíve nem is adekvát bizonyossággal, szubjektíve pedig nem adekvát tudattal – az értékre irányuló, egyedi, teleológiai tételezéseket is.

A későbbiekben még többször visszatérünk arra a kérdésre, hogy miként termel ki magából értékeket a mind bonyolultabbá váló társadalmi munkamegosztás. Itt csak arra utalunk, hogy a csereérték által közvetített és mozgásba hozott munkamegosztás az idő jobb kihasználásának segítségével kitermeli az idő fölötti uralom

elvét. „Idővel való gazdálkodás – mondja Marx –, erre oldódik fel végül minden gazdálkodás. A társadalomnak ugyanúgy célszerűen kell beosztania az idejét, hogy össz-szükségletének megfelelően termeljen, mint ahogy az egyénnek is helyesen kell beosztania idejét, hogy megfelelő arányban szerezzen ismereteket, vagy hogy kielégítse a tevékenységével szemben támasztott különféle igényeket. Gazdálkodás az idővel, valamint a munkaidőnek a termelés különböző ágazataiban való tervszerű elosztása – ez marad tehát a közösségi termelés alapján is az első gazdasági törvény."[37] Marx itt mint a társadalmi termelés törvényéről beszél erről. Joggal teszi ezt, mert a különböző jelenségek okozati hatásai ilyen törvénnyé összegeződnek, és így meghatározóan hatnak vissza az egyedi műveletekre, és az egyénnek, ha nem akar elpusztulni, alkalmazkodnia kell ehhez a törvényhez.

Az idővel való gazdálkodás azonban egyúttal értékviszonyt is jelent. Már az egyszerű munka is, amely csak használati értékre törekszik, alávetette a természetet az ember által az embereknek, részint olymódon, hogy szükségleteinek megfelelően formálja át, részint úgy, hogy saját pusztán természeti ösztönei és indulatai fölébe kerekedik, és ennek segítségével kialakítja specifikus emberi képességeit. A gazdasági törvényszerűség objektíve az időmegtakarításra irányul, és ez közvetlenül érvényre juttatja a társadalom mindenkori optimális munkamegosztását, tehát mindenkor a mind tisztábbá váló társadalmiság magasabb szintjére emeli a társadalmi létet. Ez a mozgás tehát objektív, független attól, ahogy az érdekeltek felfogják-e, lépés afelé, hogy a társadalmi kategóriák kezdeti magábanvaló létükből egy mind gazdagabban meghatározott, mind hatékonyabb magáértvaló létté fejlődjenek át. De a kibontakozott, önmagához megérkezett társadalmiság megáértvaló létének adekvát megtestesülése maga az ember. Nem az általában vett elszigetelt ember elvont, soha és sehol sem létező bálványképe, hanem a konkrét társadalmi gyakorlatában megnyilvánuló ember, aki tetteivel, tetteiben megtestesíti, valóra váltja az emberiséget. Marx mindig tisztán látta ezt az összefüggést a gazdaság és aközött, amit a gazdasági élet magában az emberben idéz elő. Gondolatilag közvetlenül az idővel való gazdálkodásról mint gazdasági értékelvről szóló imént idézett helyhez kapcsolódva ezt írja: „A valódi

gazdaságosság . . . a munkaidő megtakarításában áll . . . ez a megtakarítás azonos a termelőerő fejlesztésével. Tehát semmiképp sem *lemondás* az *élvezetről,* hanem a termeléshez szükséges erő és képességek fejlesztése, és ezért azoknak a képességeknek a fejlesztése is, amelyek az élvezet eszközei. Az élvezés képessége ugyanennek feltétele, tehát első eszköze, és ez a képesség egy egyéni hajlam, termelőerő fejlődése. A munkaidő-megtakarítás a szabad idő növelését jelenti, vagyis az egyén teljes fejlődését szolgáló időét, mely mint a legnagyobb termelőerő ismét visszahat a munka termelőerejére."[38] Csak az utolsó fejezetben foglalkozhatunk behatóan azokkal a konkrét problémákkal, főként a szabad idő és a munka termelőereje közti viszonnyal, amelyeket Marx itt felvet.

Magát Marxot ezúttal elsősorban nem az itt felmerülő egyedi problémák érdeklik, hanem az objektív gazdasági fejlődésnek és az ember fejlődésének általánosan szükségszerű, elválaszthatatlan összefüggése. A gazdasági gyakorlatot az emberek hajtják végre, alternatív műveletekben, e gyakorlat totalitása azonban objektív dinamikus komplexus, amelynek törvényei, minden egyes ember akarását meghaladva, az emberrel objektív társadalmi valóságaként, a valóságra jellemző ridegséggel állnak szemben, de objektíve előrehaladó dialektikájukban mind magasabb fokon produkálják és reprodukálják a társadalmi embert; pontosabban: egyaránt produkálják és reprodukálják azokat a viszonylatokat, amelyek lehetővé teszik az ember továbbfejlődését, és magában az emberben azokat a képességeket, amelyek az ilyen lehetőségeket megvalósítják. Ezért folytathatja így Marx imént idézett meghatározásait: „Ha nagyjában és egészében vesszük szemügyre a polgári társadalmat, akkor a társadalmi termelőfolyamat végső eredményeként mindig maga a társadalom jelenik meg, vagyis maga az ember a maga társadalmi viszonylataiban. Mindaz, aminek szilárd a formája, például a termék stb., csak mozzanatként, múlékony mozzanatként jelenik meg ebben a mozgásban. Maga a közvetlen termelőfolyamat is csak mozzanatként jelenik meg itt. A folyamat feltételei és tárgyiasulásai is szintúgy ennek mozzanatai, és csak az egyének jelennek meg ennek szubjektumaiként, mégpedig egymáshoz való viszonylataikban, amelyeket éppúgy újra termelnek, mint újonnan termelnek. Állandóan mozgásban vannak, amelyben éppúgy meg-

újulnak, ahogyan megújítják a gazdaság világát, amelyet ők teremtenek meg."[39] Érdekes összevetni ezt a fejtegetést a korábban már idézett hegeli felfogással, mely hangsúlyozza, hogy a munkaeszközök a munka objektíve tartós mozzanatai, ellentétben a szükséglet mindenkori kielégítésével, amelyet ezek tettek lehetővé. A két kijelentés szembeszökő ellentéte azonban csak látszólagos. Hegel, magát a munka aktusát elemezve, hangsúlyozza, hogy a szerszám a társadalmi fejlődés szempontjából tartósan hatékony mozzanat, döntően fontos közvetítési kategória, amelynek következtében a munka egyedi aktusa meghaladja egyediségét, és amely e műveletet a társadalmi folyamatosság mozzanatává emeli. Hegel tehát elsők közt jelzi, hogyan válhat a társadalmi újratermelés mozzanatává a munka aktusa. Ezzel szemben Marx a gazdasági fejlődést kibontakozott dinamikus totalitásában veszi szemügyre, és itt az ember szükségképpen az összfolyamat kezdeteként és végeként, kezdeményezőjeként és végeredményeként jelenik meg, és noha gyakran – és egyediségben mindig – elmerülni látszik ennek az összfolyamatnak az áramában, de dacolva minden mégoly indokolt látszattal, ő e folyamat valódi lényege.

A gazdasági érték objektivitása a munkának mint a társadalom és az ember közti anyagcserének a lényegén alapul, de értékjellegének objektív valósága messze túlmutat ezen az elementáris összefüggésen. Már a munka ősformája is, mely a hasznosságot mint terméke értékét tételezi, noha közvetlenül a szükséglet kielégítésére vonatkozik, az őt elvégző emberben olyan folyamatot indít meg, mely objektíve – mindegy, milyen mérvű tudatossággal – az ember valódi továbbfejlesztésére irányul. A gazdasági érték minőségileg magasabb rendű, mint az az érték, mely a használati értéket előállító, egyszerű tevékenységgel már immanensen adva volt. Ellentmondásos kettős mozgás alakul ki itt: egyrészt az érték hasznosságjellege egyetemessé fokozódik, eluralkodik az egész emberi életen, és ezzel egyidőben a hasznosság mind elvontabbá válik, azáltal, hogy a mindig közvetített, általánossággá emelt, magában ellentmondásos csereérték az emberek egymás közti társadalmi érintkezésében átveszi a vezető szerepet. Sohasem szabad persze szem elől téveszteni, hogy a csereérték érvényre jutása mindig alapjaként feltételezi a használati értéket. Az újság tehát a keletkezéskor már

meglévő eredeti meghatározások ellentmondásos, dialektikus kibontakozása, nem pedig egyszerű elvont tagadásuk. Másrészt maga ez a fejlődés, mely a kapitalizmushoz és szocializmushoz hasonló, valóban társadalmi formációk megalkotására vezetett, önmagában, fölöttébb jelentékenyen és gyümölcsözően ellentmondásos: a termelés kibontakozott társadalmisága a gazdaság immanensen önmagát mozgató, önmagában zárt rendszerét hozza létre, amelyben valódi gyakorlat csak úgy lehetséges, ha immanens gazdasági célkitűzésekre és eszközkutatásokra törekszik. A „homo oeconomicus" műszó megszületése korántsem véletlen és nem is puszta félreértés; pontosan és szemléletesen fejezi ki az embernek a társadalmivá vált termelés világában közvetlenül szükségszerű magatartását. Persze csak közvetlen magatartását fejezi ki. Hiszen mind a Marx-fejezetben, mind pedig jelenlegi fejtegetéseink során meg kellett állapítanunk, hogy nincs olyan gazdasági művelet – az eredeti munkától a tisztán társadalmi termelésig –, amelynek alapját egyúttal ne a benne ontológiailag immanens emberréválási intenció alkotná, a szó legtágabb értelmében, vagyis az eredettől a kibontakozásig. A gazdasági szférának ez az ontológiai jellege megvilágítja e szféra viszonyát az emberi gyakorlat más területeihez. Mint más összefüggésekben már ismételten láttuk, a gazdaságnak jut itt az ontológiailag elsődleges, megalapozó szerep. És noha ezt is többször tárgyaltuk már, mégsem felesleges talán, ha még egyszer hangsúlyozzuk: ez az ontológiai elsődlegesség nem tartalmaz semmilyen értékhierarchiát. Csak azt a szerény, létszerű tényt hangsúlyozza, hogy a lét egy meghatározott formája alkotja a másik forma megszüntethetetlen ontológiai alapját, és ez a viszony nem fordított vagy kölcsönös. Az ilyen megállapítás magában véve teljességgel nélkülözi az értékrendet. Csak a teológiában és a teológiai színezetű idealizmusban képviseli az ontológiai elsődlegesség egyúttal a magasabb értéket is.

Ezzel az ontológiai alapnézettel megadtuk annak irányát és módszerét is, hogy miként kell egy létszférán belül genetikusan felfogni a magasabbrendű (bonyolultabb, közvetettebb) szemléleti és gyakorlati kategóriák kifejlődését az egyszerűbb, megalapozóbb kategóriákból. Elutasítandó a kategóriák (itt: az értékek) felépítésének, elrendezésének minden „logikai levezetése", mely el-

vontan felfogott általános fogalmukból indul ki. Ez ugyanis az összefüggéseknek és minőségeknek, amelyeknek sajátszerűsége ontológiailag valóságosan társadalmi-történelmi eredetükre épül, a fogalmi-rendszeres hierarchia látszatát kölcsönözné, és ez az igazi lét és az állítólag meghatározó fogalom diszkrepanciája következtében meghamisíthatná konkrét lényegüket, konkrét kölcsönhatásukat. És ugyanígy el kell utasítani a vulgármaterialista ontológiát is, amely a bonyolult kategóriákat egyszerűen az elementáris-meghatározó kategóriák mechanikus termékének tartja, és így egyrészt elzárja magát a bonyolultabbak különös sajátosságainak megértésétől, másrészt hamis, állítólag ontológiai hierarchiát teremt köztük, amely csak az előbbieknek tulajdonít tulajdonképpeni létet. Különösképpen akkor fontos elutasítani mindkét téves felfogást, ha helyesen akarjuk megérteni a gazdasági értéknek a társadalmi gyakorlat (és a vele legszorosabban összefüggő elméleti magatartás) egyéb értékeihez való viszonyát. Láttuk már, hogy az érték elválaszthatatlanul összefügg a társadalmi gyakorlat alternatív jellegével. A természet nem ismer értéket, csak okozati összefüggéseket és a dolgok, komplexusok stb. ezek által létrehozott változásait, másléteit. Az érték tényleges szerepe ezért a társadalmi létre szorítkozik. Megmutattuk már, hogy a munkában és a társadalmi gyakorlatban miként orientálódnak az alternatívák az olyan értékek felé, amelyek korántsem csupán eredményei, összegezései stb. az egyedi szubjektív értékeknek, hanem ellenkezőleg, objektivitásukban a társadalmi léten belül döntenek az értékekre irányuló alternatív tételezések helyes vagy téves voltáról.

Korábbi fejtegetéseinkben utaltunk már arra, hogy a pusztán használati értékre törő munka eredeti alternatívái és a magasabb fokokon végzett munka alternatívái között a döntő különbség főként azon alapul, hogy az előbbi természet-átformáló teleológiai tételezéseket tartalmaz, míg az utóbbi elsősorban más emberek tudatának befolyásolását tűzi ki célul, hogy a kívánt teleológiai tételezésekre bírja őket. A társadalmilag fejlett gazdaság területén mindkét értéktételezés sokféleképpen fonódik össze, és az ilyen komplexusban az előbbiek is, eredeti lényegük elvesztése nélkül, variációs változásoknak vannak alávetve. Ezzel a gazdaság területén már az érték és az értéktételezés nagyobb gazdagsága jött létre. De

ha a nem-gazdasági területekre térünk át, akkor még nagyobb, minőségileg megváltozott problémákkal kerülünk szembe. Ez semmiképp sem jelenti azt, hogy megszűnt volna, vagy elvesztette volna hatékonyságát a társadalmi lét folyamatossága. Egyrészt világos, hogy a társadalmi gyakorlatnak a történelem során önállóvá fejlődő fajtái és szabályai lényegileg pusztán közvetítő formák és eredetileg mint ilyenek jöttek is létre, hogy jobban szabályozzák a társadalmi újratermelést; gondoljunk csak a jog szférájára, a szó legtágabb értelmében. Láttuk azonban, hogy ennek a közvetítői funkciónak, éppen hogy a legtökéletesebben teljesíthesse feladatát, a gazdaságtól önállósult, vele szemben különnemű szerkezettel rendelkező felépítéshez kell jutnia. Ismét kiderül itt, hogy mind az idealista fetisizálás, mely valami tökéletesen öntörvényű képződményt akar csinálni a jog szférájából, mind pedig a vulgáris materializmus, mely mechanikusan a gazdasági szerkezetből akarja levezetni ezt a komplexust, szükségképpen figyelmen kívül hagyja a tulajdonképpeni problémákat. Éppen a jog területének a gazdaságtól való objektív társadalmi függősége, valamint így előidézett különneműségük együtt határozzák meg dialektikus egyidejűségükben az érték sajátosságát és társadalmi objektivitását. Másrészt a Marx-fejezetben és itt is láttuk, hogy a tisztán gazdasági tételezéseket lehetetlen volna gyakorlatilag végrehajtani, ha nem alakulnának és fejlődnének ki az egyes emberekben, egymáshoz való viszonyukban stb. – egészen az emberiség valódi létrejöttéig – olyan emberi képességek (bizonyos körülmények között persze csak e képességek lehetőségei az arisztotelészi dünamisz értelmében), amelyeknek következményei messze túlhaladnak a gazdasági szférán, de amelyek – az idealista elképzelésekkel ellentétben – mégsem hagyhatják el soha a társadalmi lét talaját. Minden utópia tartalmát és irányát az a társadalom határozza meg, amelyet elvet, történelmi-emberi ellenképei a társadalmilag-történelmileg létező hic et nunc meghatározott jelenségére vonatkoznak. Nincs olyan emberi probléma, amelyet végső soron nem a társadalmi lét valódi gyakorlata váltott volna ki és határozott volna meg.

Az ellentétesség itt csak az összetartozás fontos mozzanata. A Marx-fejezetben már részletesen beszéltünk arról, hogy az emberi fejlődés legnagyszerűbb eredményei gyakran – és korántsem vélet-

lenül – ilyen ellentétes formákban jelennek meg, és ilymódon, objektíve társadalmilag, elutasíthatatlan értékkonfliktusok forrásaivá válnak. Gondoljunk például az emberiség egyedül igazi és valódi létrejöttének ott idézett történetére. Éppen mert a gazdaságban végbemenő fejlődés a maga totalitásában nem teleológiailag tételezett, hanem – noha az egyes emberek egyedi teleológiai tételezésein alapul – spontánul szükségszerű okozati láncolatokból áll, a bennük történelmileg mindig konkrétan szükségszerű megjelenésmódok kifejezhetik a gazdaság – és ezért az emberiség – objektív haladása és ennek emberi következményei közt megmutatkozó igen éles ellentéteket. (Talán fölösleges megismételnünk, hogy véleményünk szerint a jelenségvilág a társadalmi valóság létező része.) Az őskommunizmus felbomlásától a manipuláció jelenlegi formáiig a történelemben mindenütt találkozunk ezzel az ellentétességgel. Rögtön megfigyelhetjük itt, hogy míg magával a gazdasági fejlődéssel kapcsolatos alternatív állásfoglalás, csaknem az egyszerű munka modellje szerint, messzemenőkig egyértelmű, a gazdasági életet meghatározó következményeivel kapcsolatos erkölcsi állásfoglalásokban, úgy látszik, az értékek antagonizmusa uralkodik. Ennek az az oka, hogy ahol a gazdasági-társadalmi folyamat okozati törvények által meghatározott egyértelműséggel halad előre, a reá való alternatív reagálások szintén szükségképpen – közvetlen – érték-egyértelműséget idéznek elő. Balzac, a franciaországi kapitalizmus legmélyebb történésze, Birotteau-ja magatartásában ábrázolja a csődöt a kapitalizmus akkoriban dívó szokásaival szemben, és noha Birotteau lélektani-erkölcsi indítékai tiszteletreméltóak, a csőd mégis negatív értékhangsúlyt kap, míg segéde és derekas veje, Popinot, aki ugyanezeket a gazdasági problémákat meg tudja oldani, joggal pozitív értékelésben részesül. Nem véletlen, és Balzac tisztánlátására jellemző, hogy Popinot későbbi fejlődésében kíméletlenül negatívaknak ábrázolja gazdasági sikereinek emberi-erkölcsi árnyoldalait.

A gazdasági és már-nem-gazdasági, emberi-erkölcsi alternatívák megkülönböztetésében azonban távolról sem lehet olyan éles egyértelműséggel meghúzni a határt, mint annak a munkának az esetében, amely csupán egyszerű anyagcsere a természettel. Ilyen egyértelműség csak akkor válhat időszerűvé, ha a gazdasági folyamat

a maga objektivitásában, bizonyos mértékig mint „második természet" működik, és ha egyszersmind az illető egyén alternatíváinak tartalma teljes mértékben vagy túlnyomórészt a tulajdonképpeni gazdasági területre összpontosul. Különben magának a gazdasági folyamatnak és társadalmi-emberi megjelenésmódjainak – gyakran kifejezetten antagonisztikus – ellentmondásossága válik szükségképpen uralkodóvá. Lucanus már a régi Rómában világosan megfogalmazta az itt jelentkező érték-dilemmát: „Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni."* Vagy gondoljunk Don Quijote alakjára, akiben koncentráltan jelenik meg ez a feszültség egyrészt a szenvedélyesen elutasított objektíve haladó társadalmi fejlődés szükségszerűsége, másrészt az emberi nem erkölcsi integritásának éppily szenvedélyes vállalása között, még ha ez a vállalás véglegesen letűnt formák közt zajlik is le olymódon, hogy a groteszk hóbortosság és a fennkölt lelki tisztaság egy személyben egyesül. Ezzel azonban még távolról sem értünk el ennek az ellentmondásosságnak a gyökereihez. A gazdaság immanens törvényszerűsége nemcsak folyamatának objektív lényege és az emberi életben mindenkor megmutatkozó jelenségformái között termel ki ilyen antagonizmusokat, hanem az antagonizmust magának az összfejlődésnek egyik ontológiai alapjává avatja azáltal, hogy például az őskommunizmust gazdasági szükségszerűséggel az osztálytársadalom váltja fel, és ezzel az osztályhelyzet és az osztályharcban való részvétel mélyrehatóan meghatározza a társadalom minden tagjának életbevágó döntéseit. Így alakul ki, mihelyt az alternatívák tartalma határozottan túlmegy a társadalom természettel folytatott anyagcseréjén, a konfliktusokkal terhes jelenségek mozgástere. Sőt, az értékek megvalósítására irányuló alternatívák ilyenkor gyakran a megoldhatatlan kötelesség-konfliktusok alakját öltik fel, mivel ezekben a konfliktus nemcsak az értéknek mint a döntés Mi?-jének és Hogyan?-jának az elismerésén belül zajlik le, hanem mint konkrét, konkrétan érvényes értékek konfliktusa a gyakorlatot is meghatározza; az alternatíva egymással küzdő értékek közti választásra irányul. Úgy látszik tehát, mintha fejtegetésünk Max

* Az isteneknek a győztes ügy tetszett, Catónak a legyőzött." (Lucanus: Pharsalia, 1., 128.) – (A szerk.)

Weber már említett tragikus-relativista koncepciójához vezetne vissza, amely szerint az értékeknek ez a konfliktusokkal terhes, megoldhatatlan pluralizmusa az emberek társadalmi gyakorlatának alapja.

Ez azonban csak a látszat. Nem a valóság rejlik mögötte, hanem egyrészt megtorpanás annál a közvetlenségnél, amelyben a világ jelenségei megmutatkoznak, másrészt az értékek túlracionalizált, logizált, hierarchikus rendszere. Ezek az egyformán hamis végletek, mihelyt mozgásba hozzák őket, vagy tisztán relativisztikus empirizmushoz vezetnek, vagy pedig egy a valóságra nem megfelelően alkalmazható ész-épülethez; egymásra vonatkoztatva azt a látszatot ébresztik, hogy az erkölcsi ész tehetetlen a valósággal szemben. Itt nem foglalkozhatunk konkrétan és behatóan ezzel a kérdéskomplexussal; ez az etika feladatai közé tartozik. Csak ott lehet majd illően megkülönböztetni egymástól a változás és a változásban való önmegőrzés formáiban megjelenő igen különböző értékeket és megvalósításokat. Itt csak egészen általánosan jelezhetjük ezt a folyamatot, egy jelentős alternatíva társadalmilag helyes eldöntésének példájával. Egyedül az a feladat itt, hogy a lehető legtömörebben felmutassuk annak az ontológiai módszernek a legfontosabb vonásait, amellyel ehhez a komplexushoz közeledni kell. A szubsztancialitásnak abból a meghatározásából kell itt kiindulnunk, amelyről más összefüggésekben beszéltünk már. A létről szerzett új felismerések szétrombolták a szubsztancia statikus, megváltoztathatatlan koncepcióját; ebből azonban korántsem következik, hogy tagadni kell a szubsztanciát az ontológiában, hanem csak fel kell ismerni lényegileg dinamikus jellegét. A szubsztancia az, ami a dolgok örök változásában, változva is, meg tudja őrizni folyamatosságában önmagát. Ez a dinamikus önmegőrzés azonban nincs feltétlenül „örökléthez" kötve. A szubsztanciák keletkezhetnek és elmúlhatnak, és továbbra is szubsztanciák maradnak, ha csak egy időszakban is dinamikusan megőrzik önmagukat.

Minden igazi érték fontos mozzanat a társadalmi létnek abban az alapvető komplexusában, amelyet gyakorlatnak nevezünk. A társadalmi lét szubsztanciaként őrződik meg az újratermelési folyamatban, ez azonban olyan teleológiai műveletek komplexusa és szintézise, amelyek nem választhatók el tárgyilag valamely érték

helyeslésétől vagy elvetésétől. Így minden gyakorlati tételezés – pozitív vagy negatív módon – értékre tör, ami azt a látszatot keltheti, mintha maguk az értékek csak e műveletek társadalmi szintézisei volnának. Csak annyi igaz ebből, hogy az értékek nem juthatnának a társadalomban létszerű jelentőségre, ha nem válnának szükségképpen ilyen tételezések tárgyaivá. Az értékmegvalósításnak ez a feltétele azonban nem azonos egyszerűen az érték ontológiai eredetével. Az eredet igazi forrása inkább annak a társadalmi létnek a szakadatlan szerkezeti változása, amelyből közvetlenül fakadnak az értékmegvalósító tételezések. A marxi felfogás alapvető igazsága, mint láttuk, hogy az emberek maguk csinálják történetüket, de nem tehetik ezt magukválasztotta körülmények között. Az emberek maguk válaszolnak – többé vagy kevésbé tudatosan, többé vagy kevésbé helyesen – azokra a konkrét alternatívákra, amelyeket a társadalmi fejlődés mindenkori lehetőségei tárnak elébük. Ez azonban implicite már tartalmazza az értéket. Kétségbevonhatatlan, hogy például az embernek a munka eredményeképpen kifejlődött uralma saját indulatai fölött: érték, ez azonban magában a munkában rejlik, és társadalmilag valóra válhat úgy is, hogy nem ölt feltétlenül rögtön tudatos formát, és nem érvényesíti értékjellegét a dolgozó emberben. Akkor is a társadalmi lét mozzanata és ezért valóságosan létező és hatékony, ha csak tökéletlenül vagy egyáltalán nem tudatosítják.

Társadalmilag persze a tudatosodás sem véletlenszerű. Különösen hangsúlyoznunk kellett a függetlenségnek ezt a mozzanatát, hogy az érték társadalmi-ontológiai létjellegére kellően felhívjuk a figyelmet. Az érték társadalmi viszony cél, eszköz és egyén között, és mint ilyen, társadalmi léttel rendelkezik. Ez a lét persze egyúttal a lehetőség elemét is magában foglalja, mivel magábanvéve csak a konkrét alternatívák megoldásának játékterét, társadalmi és egyéni tartalmát, a benne foglalt kérdések megoldásának irányait határozza meg. Az érték magábanvaló léte az őt beteljesítő cselekvésekben bontakozik ki valódi magáértvaló létté. Jellemző azonban az itt fennforgó ontológiai tényállásra, hogy az az érték végső valósága szempontjából nélkülözhetetlen megvalósítás továbbra is elválaszthatatlanul magához az értékhez kapcsolódik. Az érték nyomja rá bélyegét a megvalósításra, és nem megfordítva.

Ezt nem szabad úgy értelmezni, mintha az értékből gondolatilag „levezethető" volna megvalósítása, mintha a megvalósítás egyszerű emberi „munkaterméke" volna. Az alternatívák a társadalmi-emberi gyakorlat megszüntethetetlen alapjai, és az egyéni döntéstől csak elvonatkoztatva lehet őket elválasztani, valóságosan soha. De hogy az ilyen alternatív megoldás mit jelent a társadalmi lét szempontjából, az az értéktől, pontosabban valamely társadalmi-történelmi hic et nuncra való gyakorlati reagálás valódi lehetőségeinek mindenkori komplexusától függ. Azok a döntések tehát, amelyek ezeket a valódi lehetőségeket legtisztább formájukban – értéket igenlően vagy tagadóan – megvalósítják, a mindenkori fejlődési foknak megfelelően pozitív vagy negatív értelemben példaképszerűekké válnak. Kezdetleges fokon ez közvetlenül, szájhagyomány útján tartja fenn magát. Azokból lesznek a mitikus hősök, akik a törzsi élet ilyen – értékekben kulmináló – alternatíváira az emberi példaképszerűség olyan magas szintjén válaszoltak, hogy ez a válasz – pozitív vagy negatív értelemben – példaadó módon egy ilyen élet újratermelése számára társadalmilag tartósan fontossá vált, és ezért ennek a változó és önmagát megőrző újratermelési folyamatnak alkotóeleme lett.

Ezt a megőrződést nem kell külön bizonyítanunk; hiszen közismert, hogyan tartották fenn magukat társadalmi alternatívák ilyen személyes megoldásai már a mítoszteremtő koroktól egészen napjainkig. De ez csak a folyamat egyik oldalát fejezi ki. Éppolyan fontos annak megállapítása, hogy e fennmaradás csak akkor lehetséges, ha a mítosz értelmezése szakadatlan változtatásoknak vethető alá, vagyis ha a mindenkori jelen gyakorlata mindig másképpen alkalmazhatja mint példaképet. Az alapvető tényálláson mitsem változtat, hogy ez az első időkben a szájhagyomány útján történik, később a költői-művészi megformálás stb. segítségével. Mindezekben az esetekben ugyanis arról van szó, hogy valamely társadalmi alternatívára irányuló cselekvés, konkrét részleteinek, ezek értelmezésének stb. szakadatlan változásai ellenére, mégis lényeges marad a társadalmi lét szempontjából. Az itt megvalósítandó érték specifikus jellegét az fejezi ki, hogy mindez az egyéni alternatíva formájában zajlik le, és nem a törvények vagy tilalmak formájában, mint más érték-területeken; ennek az értéknek a ten-

denciája közvetlenül az ember személyiségéből fakad, önmagát, mint az emberi nem benső magvának folyamatosságát igazolja. A valódi társadalmi összefüggés mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a változás vitathatatlanul döntő mozzanata, az átértelmezés mindig a mindenkori jelenkor társadalmi szükségleteiben gyökeredzik. Ezek a szükségletek döntenek afelől, hogy az így rögzített alternatívákat miként és hogyan értelmezik. Nem az esetleg felmerülő történeti igazság felfedezése a döntő itt. Pontosan tudjuk, hogy a legendák Brutusa nem felel meg a történelmi igazságnak, ez azonban a legcsekélyebb mértékben sem csökkenti a Shakespeare-figurák hatását, és ellentétes értékelések (Dante) szintén koruk szükségleteire épülnek fel. A változást és az állandóságot tehát egyaránt a társadalmi fejlődés idézte elő, kölcsönös vonatkozásuk a szubsztancialitásnak azt az új formáját tükrözi, amelyről e gondolatmenet kezdetén beszéltünk, és amelynek szerves alkotóeleme a társadalmilag objektív érték.

Az értékek objektivitása tehát azon alapul, hogy ezek a társadalmi összfejlődés mozgó és mozgató alkotóelemei. Így aztán ellentmondásosságuk, az a vitathatatlan tény, hogy nagyon gyakran nyilvánvaló ellentétbe kerülnek gazdasági alapjukkal és egymással is, nem az értékek végső viszonylagosságára vall, mint Max Weber véli, és még kevésbé mutat ebbe az irányba, hogy lehetetlen hierarchikus-táblázatos rendszerbe besorolni őket. Létezésük, mely egy társadalmilag-tényszerűen kötelező Legyen formájában nyilvánul meg, amelyhez bensőleg szükségszerűen hozzátartozik pluralitásuk, egymáshoz való viszonyuk, a különneműségtől egészen az ellentétességig, post festum racionalizálható ugyan, de éppen ez fejezi ki a társadalmi-történeti összfolyamat ellentmondásos egységét, egyenlőtlen egyértelműségét. Ez az összfolyamat objektív okozati meghatározottságában mozgalmas teljességet alkot, mivel azonban alternatív-teleológiai tételezések okozati összegezéséből épül fel, valamennyi e folyamatot közvetlenül vagy közvetve megalapozó vagy gátló mozzanatnak ilyen alternatív-teleológiai tételezésekből kell állnia. E tételezések értékét valódi, gyakorlatban objektívvá vált szándékuk dönti el, mely lényeges vagy tovaillanó, haladó vagy gátló stb. tartalmakra irányulhat. Mivel a társadalmi létben valóban léteznek és hatnak mindezek a tendenciák, mivel ezért a

legkülönfélébb irányú, szintű stb. alternatívákat választhatnak ki a cselekvő emberekben, a viszonylagosság megjelenési módja korántsem véletlenszerű. Ez is hozzájárul ahhoz, hogy a kérdésekben és feleletekben, legalábbis részben, eleven marad a törekvés a valódiságra, hiszen a mindenkori gyakorlat alternatívája nemcsak egy meghatározott érték igenlésében vagy tagadásában nyilvánul meg, hanem egyúttal abban is, hogy éppen milyen érték a konkrét alternatíva alapja, és milyen okokból kifolyólag foglalnak velük kapcsolatban így vagy úgy állást. Tudjuk: a gazdasági fejlődés a tényleges haladás gerince. Ezért a folyamatban megőrződő döntő értékek – tudatosan vagy öntudatlanul, közvetlenül vagy esetleg távoli közvetítésekkel – mindig erre vonatkoznak; adódnak azonban objektíve fontos különbségek, aszerint, hogy a mindenkori alternatíva az összfejlődésnek melyik mozzanatát tűzi ki és találja meg. Így őrződnek meg az értékek a szakadatlanul megújuló társadalmi összfolyamatban, így válnak, a maguk módján, a társadalmi lét újratermelődési folyamatának létező alkotóelemeivé, a társadalmi lét nevezetű komplexus elemeivé.

Szándékosan választottunk ki ennek az ontológiai helyzetnek a megvilágításához egy olyan értéket, mely nagyon távol van a munkától mint modelltől. Először is azt akartuk ezzel megmutatni, hogy olyan esetekben is, amikor az alternatíva közvetlenül már tisztán bensővé vált, a döntés szándéka mégis objektív társadalmi létezés-meghatározásokon alapul, hogy tehát a gyakorlatban megvalósított érték szükségképpen mégis társadalmilag objektív jellegű. Emlékeztettünk már Brutus alakjára, akinél kézzelfoghatóan gyökeredzik az érték a társadalmi létben. Ugyanígy, vagy talán még világosabban, látható ez, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy Hésziodosz szemében Prométheusz bűnöző volt, akit joggal büntettek meg az istenek, Aiszkhülosz tragédiája óta viszont fényhozóként és jótevőként él tovább alakja az emberiség tudatában. Ha ehhez hozzáfűzzük még, hogy az ótestamentumi bűnbeesés (NB. a munkával mint büntetéssel) és az eredendő bűn keresztényi tanítása felfokozott társadalmi hatékonysággal képviseli a hésziodoszi álláspontot, akkor egyértelműen kiviláglik, hogy az alternatívák tartalma ebben az esetben ez a döntés: vajon az ember magamagát hozza-e létre a munkájában – vagy transzcendens hatalmak szol-

gáló termékének kell felfognia magát, amiből szükségképpen következik, hogy minden önálló tett, mely magában az emberben, társadalmiságában gyökeredzik, bűntény a magasabb hatalmakkal szemben. Az alternatívákban rejlő társadalmiság érvényesülése szempontjából azonban – másodszor is – ez a szerkezet szélsőséges, persze fölöttébb jelentős eset, amely az emberiség történetében csak viszonylag fejlett fokon válhat hatékonnyá. Az értékek társadalmilag szükséges tételezésének ezért más szerkezetű eseteket is létre kell hoznia. Mivel ezt az egész problémakomplexust csak az etikában lehet megfelelően tárgyalni, csak merőben formális utalásokra szorítkozunk: vannak olyan társadalmi értékek, amelyeknek – esetleg persze fölöttébb különböző formájú – intézményes apparátusra van szükségük ahhoz, hogy társadalmilag érvényesüljenek (jog, állam, vallás stb.), és vannak olyan esetek, ahol a valóság visszatükrözésének objektivációi válnak értékhordozókká, értéktételezések kiváltóivá stb. Itt még csak nem is jelezhetjük azokat a különbségeket, különnemű szerkezeteket, amelyek nyílt ellentétességeket idéznek elő, mert mindezek csak valamennyi érték konkrét társadalmi kölcsönhatásaiban és kölcsönös vonatkozásaiban nyilvánulnak meg adekvát módon, és ezért csak a társadalmi gyakorlat, és ezzel a társadalmi lét teljességére törő, valóban szintetikus fejtegetés ragadhatja meg őket.

3. A SZUBJEKTUM–OBJEKTUM-VISZONY A MUNKÁBAN ÉS ENNEK KÖVETKEZMÉNYEI

Ezzel még távolról sem merítettük ki az emberi életvitelnek azokat a megjelenési módjait, amelyek, még ha távoli közvetítésekkel is, a munkából fakadnak, és ezért ontológiailag-genetikusan megérteni is a munkából kell őket. Mielőtt azonban közelebbről megvizsgálhatnánk néhány látszólag nagyon távoli kérdést, mely azonban lényegében itt gyökeredzik, behatóbban szemügyre kell vennünk a munkának egy már érintett, közvetlen következményét, nevezetesen a szubjektum–objektum-viszony keletkezését, és ezen belül az objektum szükségszerű, ténylegesen ható eltávolodását a szubjektumtól. Ez az eltávolodás rögtön nélkülözhetetlen, önálló élettel telített alapot teremt az emberek társadalmi léte számára: a nyelvet. Engels joggal mondja, hogy a nyelv azért alakult ki, mert az embereknek *„mondanivalójuk* volt egymás számára. A szükséglet megteremtette a maga szervét."[40] De mit jelent az, hogy mondanivaló? Már a magasabbrendű állatoknál is találunk közléseket, mégpedig fölöttébb fontosakat, olyanokat például, amelyek a veszélyre, a táplálékra, a nemi vágyra stb. vonatkoznak. E közlések és azon emberi közlések között, amelyekre Engels oly találóan utal, éppen a szóbanforgó távolság jelenti az ugrást. Az ember mindig valami meghatározottról beszél, amelyet így kettős értelemben leválaszt közvetlen létezéséről: először olymódon, hogy függetlenül létező tárgynak tételezi, másodszor – és az eltávolodás itt, ha lehet, még szembeszökőbb – olymódon, hogy noha az ember mint konkrét valamit akarja mindenkori tárgyát megvilágítani, kifejező eszközei, megjelölései olyanok, hogy minden jel teljes érvénnyel szerepelhet tökéletesen más körülmények között is. Így a szóbeli jelben rögzített képmás leválik azokról a tárgyakról, amelyeket jelöl,

és ezzel a szubjektumról is, aki ezt a képmást kinyilvánítja, és olyan meghatározott jelenségcsoportok gondolati kifejezésévé válik, amelyeket egészen más szubjektumok egészen más összefüggésekben hasonló módon alkalmazhatnak. Az állatok közlési formáiban nincs meg ez az eltávolodás, a biológiai életfolyamat szerves részei, és ha világos tartalmuk van is, ez a résztvevők konkrétan meghatározott szituációihoz kötődik; itt tehát csak nagyon átvitt értelemben, könnyen félreérthető módon beszélhetünk egyáltalán szubjektumokról és objektumokról, annak ellenére, hogy mindig egy konkrét élőlény próbál valamit közölni egy konkrét jelenségről, és ezek a közlések, elszakíthatatlanul egy szituációhoz kötve, fölöttébb egyértelműek szoktak lenni. A szubjektum és az objektum egyidejű tételezése a munkában, valamint ebből fakadóan a nyelvben, a már kifejtett módon távolítja el a szubjektumot az objektumtól és vice versa, a konkrét tárgyat a fogalmától stb. Csak így válik lehetségessé, hogy az emberek tendenciálisan korlátlanul kitágíthassák a tárgyról szerzett ismereteiket és hogy úrrá legyenek rajta. Nem meglepő, hogy a tárgy néven nevezése, fogalmának, nevének kimondása sokáig mágikus csodának számított; még az Ószövetségben is úgy fejeződik ki az ember uralma az állatok fölött, hogy Ádám nevet ad nekik, ami egyúttal világosan jelzi, hogy a nyelv kilépett a természetből.

Ez a távolságteremtés azonban magában a munkában és a nyelvben is állandóan fokozódó differenciálódásra vezet. Mint láttuk, a cél és az eszköz dialektikája már a legegyszerűbb munkában új viszonyt teremt a közvetlenség és a közvetítés között, azáltal, hogy már a szükséglet kielégítésére is, ha munka útján történt, objektív lényegét tekintve közvetítést tartalmaz; ezt a tényállást a maga ellentétességében még az a szintén megszüntethetetlen tény is megerősíti, hogy minden munkatermék, ha már elkészült, az öt használó emberek számára új – többé már nem természeti – közvetlenséggel rendelkezik. (A hús főzése vagy sütése közvetítés, de a főtt és sült hús evése ebben az értelemben éppoly közvetlen, mint a nyers húsé, noha ez utóbbi természeti, az előbbi társadalmi tevékenység.) A munka azonban tovább fejlődve mindig a közvetítések egész sorát tolja az ember és közvetlen célja közé, amelyet végül is el akar érni. Így alakul ki a munkában egy már korábban

megjelenő differenciálódás a közvetlen és a távolibb közvetítésű célkitűzések között. (Gondoljunk a fegyverkészítésre, mely az ércnek és olvasztásának felfedezésétől különböző, egymáshoz képest különnemű teleológiai célkitűzések egész sorát követeli meg.) Társadalmi gyakorlat csak akkor lehetséges, ha ez a valósággal kapcsolatos viszony társadalmilag általánossá vált. Magától értetődik, hogy a munkatapasztalatok ilyen kibővítésekor velük kapcsolatban egészen új viszonylatok és struktúrák alakulnak ki, ez azonban mitsem változtat azon a tényen, hogy a közvetlennek ez a megkülönböztetése a közvetettől – miközben szükségszerű összefüggésükben, sorrendjükben, fölé- és alárendeltségükben stb. egyidejűleg léteznek – a munkából származik. Csak a tárgyak nyelv által végrehajtott gondolati eltávolítása teszi közölhetővé, egy társadalom lehetséges köztulajdona számára rögzíthetővé a munkában végbement valódi eltávolodást. Csupán arra gondoljunk, hogy a különböző műveletek időbeli egymásutánja, a dolog lényegének megfelelő közvetítései (sorrend, szünet stb.) társadalmilag keresztülvihetetlenek lennének – hogy csak a legfontosabb tényezőt emeljük ki –, ha a nyelv nem tagolná egyértelműen az időt. Akárcsak a munka, a nyelv is ugrást jelent a természeti létből a társadalmiba; ez az ugrás mindkét esetben lassú folyamat, melynek kezdeteit sohasem ismerhetjük ugyan meg, de fejlődési irányát a szerszámok fejlődésének segítségével meglehetősen pontosan tanulmányozhatjuk, és bizonyos mértékig összességében is áttekinthetjük, mint post festum megismerést. Természetesen a legrégebbi nyelvemlékek is, amelyeket az etnográfia a rendelkezésünkre bocsáthat, sokkal fiatalabbak, mint az első szerszámok. De az olyan nyelvtudomány, mely a munka és a nyelv közt valóban meglévő összefüggéseket tenné kutatása tárgyává, módszere vezérfonalává, rendkívüli mértékben kitágíthatná és elmélyíthetné ismereteinket arról a történelmi folyamatról, amely az ugráson belül zajlott le.

Mint már részletesen kifejtettük, a munka szükségképpen megváltoztatja a dolgozó emberek természetét is. Ennek az átváltozási folyamatnak az irányát a teleológiai tételezés és gyakorlati megvalósítása magától szabja meg. Mint kimutattuk, az ember bensö átalakulásának központi kérdése abban áll, hogy tudatosan úrrá lesz önmagán. Nemcsak a cél előzi meg a tudatban anyagi

megvalósítását, a munkának ez a dinamikus szerkezete kiterjed minden egyes mozgásra: a dolgozó embernek előre meg kell terveznie minden egyes mozdulatát, és kritikailag, tudatosan szakadatlanul felül kell vizsgálnia terve megvalósítását, ha munkájában a konkrétan lehetséges legjobb eredményt akarja elérni. Már a legkezdetlegesebb munkának is elemi követelménye, hogy az emberi tudat a test fölött ilymódon uralomra jusson, mely a tudatszféra egy részére, a szokásokra, ösztönökre, indulatokra terjed ki, így hát ennek döntően rá kell nyomnia a bélyegét az ember önmagáról alkotott elképzeléseire is, mivel a munka az állati magatartástól minőségileg különböző beállítottságot, vele ellentétben tökéletesen heterogén viszonyt követel meg az embertől önmagával szemben, és mivel ezek a követelmények a munka minden fajtájánál felmerülnek.

Objektíve ontológiailag kialakul az emberi tudat több szempontból már vázolt új természete; ez a tudat immár nem biológiai epifenomenon, hanem az újonnan kialakult társadalmi lét lényeges, aktív mozzanata. Amikor sokféle összefüggésben arról beszéltünk, hogy a munka visszaszorítja a természeti korlátokat, a tudatnak mint a gyakorlati teleológiai tételezések hordozójának ez az új funkciója fölöttébb jelentős szerepet játszott. Ha azonban ezt a kérdéskomplexust szigorú ontológiai bírálatnak akarjuk alávetni, akkor be kell látnunk, hogy a természeti korlátok szakadatlanul visszaszorulnak ugyan, de sohasem szűnhetnek meg teljesen; az ember, a társadalom aktív tagja, változásainak és előrehaladásának motorja biológiai értelemben megszüntethetetlenül természeti lény marad: tudata biológiai értelemben – ontológiailag döntő funkcióváltozásai ellenére is – elválaszthatatlanul kapcsolódik testének biológiai újratermelési folyamatához; az ilyen kötöttség általános tényén belül az élet biológiai alapja a társadalomban sem változik meg. A tudatnak a test életfolyamatához való végső ontológiai kötöttségén mitsem változtatnak azok a lehetőségek, amelyek ezt a folyamatot, például alkalmazott ismeretek segítségével, meghosszabbítják stb.

A két létszféra viszonyának ez a jellege ontológiai szempontból szerkezetileg csöppet sem új. A biológiai létben is megszüntethetetlenül adva vannak a fizikai és kémiai viszonyok, folyamatok

stb. Az organizmus azonban még akkor is felbonthatatlanul kötődik normális működése alapjához, ha e viszonyok és folyamatok olyan funkciókat tudnak gyakorolni – mégpedig minél fejlettebb valamely organizmus, annál inkább –, amelyekre organikusan nem kötött, tisztán fizikai vagy kémiai folyamatok képtelenek volnának. Bármennyire különbözik is a társadalmi és a biológiai lét viszonya a szerves és szervetlen lét közti, imént említett viszonytól, megváltoztathatatlan ontológiai tény, hogy a bonyolultabb, magasabbrendű rendszerek kötve vannak az őket „alulról" megalapozó rendszerek létezéséhez, újratermelődéséhez stb. Ezt az összefüggést önmagában véve nem vonják ugyan kétségbe, a tudat kibontakozása azonban olyan társadalmilag jelentős tételezéseket teremt, amelyek már a mindennapi életben alkalmasak arra, hogy az ontológiai intentio rectát tévútra vezessék. Ezek az eltérések a társadalmi lét ontológiájának alapvető tényeitől már csak azért is nehezen áttekinthetők és leküzdhetők, mert látszólag a tudat közvetlenül megszüntethetetlen tényeire támaszkodnak. Ha nem akarjuk e bonyolult helyzetet vulgarizáló módon leegyszerűsíteni, akkor nem kapaszkodhatunk a „látszólag" szóba, hanem mindig fel kell készülnünk arra, hogy ez a látszat itt a társadalmi-emberi lét szükségszerű megjelenésmódját fejezi ki, és ezért mint ilyennek, ha elszigetelten vizsgáljuk, megcáfolhatatlannak kell tűnnie; csak ha a konkrét komplexust a maga ellentmondásos dinamikájában elemezzük, akkor derülhet ki, hogy jellegét tekintve mégis puszta látszat.

Két ellentétesnek látszó tény áll tehát előttünk: először az az objektív ontológiai tény, hogy a tudat létezése és hatékonysága elválaszthatatlanul kötődik az eleven szervezet biológiai folyamatához, hogy tehát minden egyéni tudat – márpedig más tudat nem létezhet – a testtel együtt keletkezik és múlik el. Másodszor a tudat a test ellenében vezető, irányító, meghatározó szerepre tesz szert a munkafolyamatban; a test ebben az adott összefüggésben a teleológiai tételezések szolgáló, végrehajtó szerve; ezek viszont csak a tudatból indulhatnak ki, és csak általa meghatározhatók. A társadalmi lét e kétségkívül magasztosnak látszó alapvető ténye, nevezetesen a tudat uralma a test fölött, bizonyos kényszerűséggel azt a képzetet váltja ki az emberi tudatban, hogy a tudat, illetve

a szubsztanciaszerűen hordozójaként elképzelt „lélek" ilyen mértékben nem irányíthatná és uralhatná a testet, ha szubsztanciáját tekintve nem volna független ettől, ha nem rendelkezne vele szemben önálló léttel. Ha elfogulatlanul, érdek nélkül vizsgálják ezt a problémakomplexust – amire persze csak ritkán kerül sor –, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az önállóság mégoly biztos tudata sem lehet valóságos meglétének bizonyítéka. Amennyiben valamely létező létét tekintve önálló lehet – ez a viszony mindig relatív –, az önállóságnak ontológiailag-genetikusan levezethetőnek kell lennie, az önálló funkció valamely komplexuson belül nem elegendő bizonyíték. Ennek a bizonyítéknak – természetesen csak a társadalmi léten belül, tehát – itt is csak viszonylagosan – a teljes emberre mint egyénre, mint személyiségre kell vonatkoznia, tehát sohasem a testre vagy a tudatra (lélekre), önmagában, elszigetelten szemlélve azt, ami objektíve-ontológiailag megszüntethetetlen egységet alkot, mivel a tudat léte képtelenség a test egyidejű létezése nélkül. Ontológiailag azt kell mondani, hogy a test létezhet tudat nélkül, például ha betegség következtében a tudat működése megszűnik, a tudat viszont biológiai alapok nélkül nem rendelkezhet léttel. Ez nem mond ellent annak, hogy a tudat önálló, irányító, tervező szerepet tölt be a testtel kapcsolatban, ellenkezőleg, ontológiailag erre éppen ezért kerülhet sor. A jelenség és a lényeg ellentmondása tehát végletesen kirívó formában jelentkezik itt. Nem feledhetjük persze el, hogy egyáltalán nem olyan ritkák a jelenség és a lényeg ilyen ellentétei; elég a Nap és a bolygók mozgására gondolnunk, ahol a lényegileg homlokegyenest ellentétes megjelenésmódok a jelenségek érzéki-közvetlen visszatükrözésében oly szilárdan adottak a Föld lakói számára, hogy még a kopernikuszi világfelfogás legmeggyőződésesebb hívei is közvetlen-érzéki hétköznapi életükben reggel fel- és este lemenni látják a napot.

A jelenségnek és a lényegnek ez az ellentmondása az emberek tudatában könnyebben, noha magábanvéve lassan, elvesztette elsődlegesen ontológiai jellegét, és olyanképpen tudatosodott, amilyen valójában, mint egy jelenség és lényeg közti ellentmondás, és ez azért történt így, mivel az ember külső életére vonatkozik, és nem érinti szükségképpen közvetlenül az emberek viszonyát ön-

magukhoz. Ez a kérdés természetesen bizonyos szerepet játszott a vallásos ontológia összeomlásában és az ontológiailag megalapozott hitnek tisztán szubjektív vallásos szükségletté való átalakulásában, ezzel azonban itt nem foglalkozhatunk behatóbban. Viszont a bennünket jelenleg foglalkoztató kérdés esetében arról van szó, hogy minden embert hétköznapi-életbevágó érdekek fűznek saját magáról kialakított szellemi képéhez. Ezt erősíti még az a tény is, hogy noha a „lélek" objektív-ontológiai önállósága a testtől pusztán egy megalapozatlan feltevésen, az összfolyamat hamisan elvonatkoztató szemléletén alapul, a tudat önálló tevékenysége, a teleológiai tételezéseknek, valamint megvalósításuk tudatos ellenőrzésének ebből fakadó sajátossága stb. az ontológia és a társadalmi lét objektív ténye marad. Ha tehát a tudat ontológiailag abszolút igazságnak fogja fel önállóságát a testtől, akkor nem a jelenség közvetlen gondolati rögzítésében téved, mint a bolygórendszer esetében, hanem csupán abban, hogy az – ontológiailag szükségszerű – megjelenésmódot úgy tekinti, mint ami közvetlenül és adekvát módon magában a dologban gyökeredzik. Nemcsak a vallásokban, hanem a filozófia történetében is újra és újra kiviláglik, milyen nehéz legyőzni egy ontológiailag végső soron egységes erőkomplexusnak ezt a szükségképpen dualisztikus megjelenésmódját. Még azok a gondolkodók is megtévedtek itt, akik egyébként komolyan és sikeresen fáradoztak a filozófiának a transzcendens-teológiai dogmáktól való megtisztításán, és így arra kényszerültek, hogy az új megfogalmazásokban megőrizzék a régi dualizmust. Elég, ha a XVII. század nagy filozófusaira emlékeztetünk, akiknél a kiterjedés és a gondolkodás megszüntethetetlen dualizmusában ez a megjelenésmód ontológiai végkövetkeztetésként őrződik meg (Descartes). Spinoza panteizmusa a transzcendens végtelenség irányában tolja el a megoldást; a legerélyesebben ezt a deus sive natura kétértelműsége fejezi ki. És az egész okkazionalizmus pusztán kísérlet arra, hogy gondolati megbékélésre vezessen az alapkérdés valódi ontológiai megbolygatása nélkül. A társadalmi lét kibontakozása során még egyre nehezebb is áttekinteni, miként ment tévútra az ontológiai intentio recta a hétköznapi életben és a filozófiában is. A biológiának mint tudománynak a fejlődése persze mindig új és jobb érveket szolgáltat a tudat és

a lét elválaszthatatlanságára, arra, hogy a „lélek" mint önálló szubsztancia nem létezhet.

De a mind magasabb szinten megszervezendő társadalmi élet egyéb erői az ellenkező irányban hatnak. Arra a problémakomplexusra gondolunk itt, amelyet az élet értelmességének nevezhetnénk. Ezt az értelmet az ember társadalmilag tételezi, önmaga és a hozzá hasonlók számára; a természetben egyáltalán nem fordul elő ez a kategória, így hát itt az értelem tagadásával sem találkozhatunk. Az élet, a születés és a halál, ha a természeti élet jelenségeinek fogjuk fel őket, mentesek az értelemtől, tehát nem értelmesek, de nem is értelem-ellenesek. Csak ha az ember a társadalomban élete számára értelmet keres, és kudarcot vall, akkor tételezi ellenpólusként az értelmetlenséget is. A kezdeti társadalmakban az ilyesfajta hatás még spontán, tisztán társadalmi formában jelenik meg: az olyan élet értelmes, mely megfelel a mindenkori társadalom parancsainak; például a spártaiak hősi halála Thermopülénél. Csak ha annyira differenciálódik a társadalom, hogy az ember egyénileg formálja értelmessé vagy értelmetlenné az életét, akkor jelentkezik általános érvénnyel ez a probléma, és ezzel a „lélek" önállósításának további elmélyülése, most már kifejezetten nemcsak a testtel, hanem saját spontán indulataival szemben is. Az élet változtathatatlan tényei, főként a halál, sajátunk éppúgy, mint másoké, ennek az értelmességnek a tudatát társadalmilag hitt valósággá változtatják át. Az élet értelmessé-tételére való törekvés magában véve korántsem szilárdítja meg szükségszerűen a testnek és a léleknek ezt a dualizmusát; hogy ezt belássuk, elég Epikuroszra gondolnunk. De nem ez jellemző az ilyen fejlődésekre. A hétköznapi élet – már említett – külvilágba spontánul belevetett teleológiája olyan ontológiai rendszerek felépítését segíti elő, amelyekben az egyén életének értelmessége egy világ-teleológiai megváltás művének részeként, mozzanataként jelenik meg. E fejtegetések szempontjából egyremegy, hogy a mennyei üdvösség-e a teleológiai láncolat koronája, vagy pedig a boldog anyagtalanságban, az üdvözítő Nemlétben való önfelbomlás. A lényeges az, hogy a személyiség értelmes integrálásának megőrzésére irányuló törekvést – mely egy bizonyos fejlődési foktól kezdve fontos prob-

lémája a társadalmi életnek – szellemileg támogatja az ilyen szükségletek által kifejlesztett, kitalált ontológia.

Szándékosan beszéltünk jelenségünknek, valamely elemi emberi élettény ontológiailag hamis értelmezésének ilyen távoli, sokszorosan közvetett kísérőjelenségeiről. Csak így látható ugyanis, milyen széles mezőt nyitott meg extenzív és intenzív értelemben a munka az ember emberréválása során. Az emberiség egész története folyamán követhető, persze mindig változó formák közt, új, mind differenciáltabb tartalmakkal, hogy a célokat kitűző tudat uralma alatt tartja az ember egész rajta kívül eső valóját, főként a testét, és így kritikai-távolságtartó magatartást alakít ki saját személyével szemben. Ez kétségkívül a munkából fakad. A munka elemzése szükségképpen, önmagától vezet ehhez a jelenségcsoporthoz, míg az összes többi magyarázat-kísérlet, öntudatlanul feltételezi azokat a tapasztalatokat, amelyeket az ember önmagáról a munka révén szerzett. Így például tévútra vezet, ha az álom élményében a „lélek" ilyen önállóságának eredetét keresik. Némelyik magasabbrendű állat is álmodik, de tudata állati-epifenomenális jellege mégsem változik meg ilyen értelemben. Ehhez járul még, hogy az álom mint élmény azért olyan kísérteties, mert lélekként értelmezett szubjektuma olyan utakat választ, amelyek többé-kevésbé összeférhetetleneknek látszanak a „léleknek" az életben meglévő, normális uralmával. De ha egyszer, az éber munkatapasztalatok következtében, a „lélek" önálló létezése az emberről alkotott kép szilárd pontjává vált, akkor, de csak akkor vezethetnek az álom-élmények a „lélek" transzcendens létének további gondolati felépítéséhez. Ez már a mágiában megtörténik, és megfelelő módosulásokkal a későbbi vallások is ezt folytatják.

De nem szabad elfelejtenünk, hogy mind az egyébként leigázatlan természeti erők fölötti uralom, amire a mágia törekszik, mind pedig a teremtő istenekről alkotott vallásos felfogások végső soron az emberi munka modelljén alapulnak. Engels, aki alkalomadtán ezt a problémát is érinti, de akit inkább az idealista-filozófiai világfelfogás kialakulása érdekel, ezt abból akarja levezetni, hogy már viszonylag alacsony fokon (az egyszerű családban) „a munkát tervező fej... a tervezett munkát elvégeztethette mások kezével".[41] Ez bizonyára igaz azokban a társadalmakban, amelyek-

ben az uralkodó osztályok már egyáltalán nem dolgoztak, és amelyekben ezért a rabszolgák által végzett testi munka társadalmi megvetésben részesült; így a kifejlett hellén poliszban. De még a hősök homéroszi világa sem ismeri a testi munka elvi megvetését, itt még a munka és a ráérő idő nincs kizárólagosan szétosztva, osztályjellegű munkamegosztásban a különböző társadalmi embercsoportok között. „Homéroszt és hallgatóit nem a kielégülés ecsetelése vonzza, hanem az emberi tevékenységben lelik örömüket, abban a képességben, hogy az ember megszerzi lakomáját és elkészíti, és ezzel erősíti magát... Az emberi élet munkára és ráérő időre való felosztását a homéroszi eposzban még konkrét összefüggésében szemlélik. Az ember dolgozik; ez szükséges ahhoz, hogy egyen, és hogy a húsáldozattal megengesztelje az isteneket, és amikor evett és áldozott, akkor megkezdődik a szabad öröm."[42] Amikor pedig Engels az idézett helyhez csatlakozva azt mondja, hogy az az ideológiai folyamat, amelyről beszél, „főként az ókori világ letűnése óta uralkodott a fejekben", akkor arra a világnézeti hatásra gondol, amelyet a kereszténység spiritualizmusa indított meg; de a kereszténység, főként a kezdet kezdetén, amikor spiritualizmusa talán csúcspontját érte el, korántsem volt a fizikai munkától társadalmilag megszabadított felső réteg vallása. Noha továbbra is ragaszkodunk ahhoz, hogy magában a munkában keletkezett a tudat objektíve hatékony, de ontológiailag viszonylagos függetlensége a testtől, látszólag teljes önállóságával és ennek a szubjektum élményeiben „lélekként" történő visszatükröződésével együtt, teljesen távol áll tőlünk, hogy ebből közvetlenül akarjuk levezetni e komplexus későbbi bonyolultabb felfogásait. Csak azt a szerény tényt állítjuk a munkafolyamat ontológiájának alapján, amit már leírtunk. Ha e tényállás a különböző fejlődési fokokon, különböző osztályhelyzetekben igen különféleképpen nyilvánul meg, akkor a mindenkori tartalomnak ezek a gyakran ellentétes differenciálódásai a mindenkori társadalmi formáció mindenkori szerkezetéből adódnak. Ez persze nem zárja ki, hogy ezeknek az oly különféle jelenségeknek éppen az az ontológiai tényállás az alapja, amely objektív szükségszerűséggel a munkával, a munkában alakult ki.

Az eredetből már az a kérdés sem vezethető le, hogy vajon a „lélek" önállóságát evilági vagy túlvilági módon értelmezik-e. A

legtöbb mágikus elképzelés bizonyára lényegileg evilági volt: a mágiának éppúgy uralma alá kellett hajtania az ismeretlen természeti erőket, mint az ismerős erőket a normális munkának, és a mágikus védelmi rendszabályok, például a halál által önállósult „lelkek" veszélyes behatásai ellen, általános szerkezetüket tekintve tökéletesen megegyeznek a hétköznapi teleológiai munkatételezésekkel, bármilyen fantasztikus is a tartalmuk. Még az olyan túlvilág követelése is, ahol az élet megszakadt, töredékben maradt értelmességét beteljesíti az üdvösség vagy a kárhozat, az olyan emberek helyzetéből fakadt – mint általános emberi jelenség –, akik számára rendelkezésükre álló életük nem nyújthatott evilági beteljesülést. Max Weber jogosan utal az ellenkező végletre, amikor például háborús hősök szemében a hitvilág „közönségesnek és méltatlannak" látszik; „mert a harcos köznapi dolga, hogy bensőleg helytálljon a halállal és az emberi sors ésszerűtlenségeivel szemben, és az evilági élet esélyei és kalandjai annyira betöltik életét, hogy nem kíván és nem fogad el szívesen mást a vallásosságtól, mint védelmet a gonosz varázslat ellen és rendi méltóságérzetének megfelelő és rendi konvenciójába beleilleszkedő szertartásos rítusokat, esetleg pápai imákat a győzelemért vagy a hősök mennyországába vivő szerencsés halálért."[43] Gondoljunk csak Dante Farinata degli Ubertijére, a Machiavelli által is dicsért firenzeiekre, akik többre becsülték szülővárosuk üdvét, mint a saját lelkük üdvösségét, és máris beláthatjuk e gondolatmenet helyességét. Az ilyen sokrétűség, mely a társadalmi létben megvalósult sokféleségnek csak kis szelete, természetesen minden új történelmi alakzat esetében különös magyarázatot igényel. Ez azonban nem zárja ki, hogy egyetlen ilyen alakzat sem válhatna valóságossá a tudat és a test ontológiai szétválása nélkül, amely a munkában nyerte el első és általánosan uralkodó, alapvető és a bonyolultabb formákat megalapozó funkcióját. Benne – és csak benne – kereshetjük és találhatjuk tehát meg a későbbi bonyolultabb társadalmi jelenségek ontológiai genézisét.

A munkának az ember emberré válásában betöltött alapvető szerepe abban is megmutatkozik, hogy ontológiai természete genetikai kiindulópontul szolgál még egy életkérdés: a szabadság számára is, mely az egész történelem folyamán mély befolyást gyakorolt az

emberekre. Itt is ugyanazt a módszert kell alkalmaznunk, amelyet eddig használtunk: fel kell mutatnunk azt az ősstruktúrát, amely a későbbi formák kiindulópontja és megszüntethetetlen alapja, és egyúttal azokat a minőségi különbségeket is láthatóvá kell tennünk, amelyek a későbbi társadalmi fejlődés során spontánul és elkerülhetetlenül jelentkeznek, és a jelenség eredeti szerkezetét szükségképpen fontos meghatározásaiban is döntően módosítják. A szabadság – általános módszertani – vizsgálatának különös nehézsége éppen abban rejlik, hogy a szabadság a társadalmi fejlődés legtöbb alakban megjelenő, legsokoldalúbb, legcsillámlóbb jelenségei közé tartozik. Azt mondhatnánk: a társadalmi lét minden egyes, viszonylag öntörvényűvé vált területe kitermeli a szabadság önálló formáját, és ez ráadásul, az illető szféra társadalmitörténelmi fejlődésével egyidejűleg, szintén alá van vetve jelentős változásoknak. A szabadság jogi értelemben lényegbevágóan mást jelent, mint politikai, morális, etikai stb. értelemben. Így hát a szabadság kérdésével a tárgynak megfelelően csak az etikában foglalkozhatunk. Az ilyen különbségtétel elméletileg igen fontos, már csak azért is, mert az idealista filozófia mindenáron a szabadság egységes-rendszeres fogalmát kutatta, és mindenkor úgy vélte, hogy meg is találta ezt. Itt is megmutatkoznak annak az igen elterjedt tendenciának a zavaró következményei, amely logikai-ismeretelméleti módszerekkel próbálja megoldani az ontológiai kérdéseket. Ennek következtében egyrészt hamisan, gyakran fetisizáló módon egyneműsítenek különnemű létkomplexusokat, másrészt, mint már korábban kimutattuk, a bonyolultabb formákat az egyszerűbbek példaszerű modelljének használják, és így módszertanilag lehetetlenné teszik mind az előbbiek genetikus megértését, mind pedig az utóbbiak helyes érték-elemzését.

Ha most, ez után az elengedhetetlen fenntartás után, megpróbáljuk tisztázni a szabadság munkában gyökeredző ontológiai eredetét, akkor természetszerűen a munkabeli célkitűzés alternatív jellegéből kell kiindulnunk. Ebben az alternatívában jelenik meg ugyanis először világosan körülhatárolt alakban a szabadság természettől teljesen idegen jelensége: azáltal, hogy a tudat alternatív módon eldönti, hogy milyen célt tűzzön maga elé, és hogyan változtassa az ehhez szükséges okozati sorokat mint a megvalósí-

tás eszközeit tételezettekké, olyan dinamikus valóságkomplexus jön létre, amelyre a természetben nincs analógia. A szabadság jelenségét tehát ontológiai genézisében csak itt kutathatjuk fel. Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a szabadság az a tudati művelet, amelynek eredményeképpen új, általa tételezett lét keletkezik. Már itt eltér ontológiai-genetikus felfogásunk az idealista nézetektől. Mert első megközelítéssel a szabadság alapja, ha mint a valóság mozzanatáról, értelmesen akarunk beszélni róla, konkrét döntés a különböző konkrét lehetőségek között; ha a választás kérdését fennköltebben absztrahálják, ha teljesen eloldják a konkrétumtól, akkor elveszti összefüggését a valósággal, üres spekulációvá válik. Másodszor a szabadság – végső soron – meg akarja változtatni a valóságot (ami persze bizonyos körülmények között magában foglalja adott jellegének megőrzését), és itt a valóságnak mint a változás céljának a legtávolabbi absztrakcióban is meg kell maradnia. Eddigi fejtegetéseink persze megmutatták, hogy ilyen változásra törekszik az a döntésintenció is, amely közvetítések révén egy másik ember vagy saját magunk tudatának megváltoztatására irányul. A reális célkitűzések így kirajzolódó köre tehát nagy és igen sokféle jelenséget fog körül, határai mégis minden egyes esetben pontosan meghatározhatóak. Amíg tehát nem bizonyítható ilyen törekvés a valóság megváltoztatására, addig az olyan tudati állapotnak, mint amilyenek a mérlegelések, tervezgetések, óhajok stb., közvetlenül semmi közük sincs a szabadság problémájához.

Bonyolultabb az a kérdés, hogy mennyiben fogható fel a döntés külső vagy belső determináltsága szabadsága kritériumának. A determináltság és szabadság ellentétének elvont-logicisztikus felfogása oda vezet, hogy bensőleg csak egy mindenható és mindentudó isten lehet valóban szabad, aki azonban teológiai lényegéből kifolyólag megint csak a szabadság szféráján túl létezne. A társadalomban élő és társadalmilag cselekvő ember meghatározásaként a szabadság sosincs teljesen determináció nélkül. Pusztán azokra a korábbi fetegetéseinkre emlékeztetünk, amelyek szerint már a legegyszerűbb munkában is jelentkeznek a döntések bizonyos csomópontjai, és a döntés, mely az egyik irányt választja, nem pedig a másikat, a „következmények időszakát" idézheti elő, amelyben a

döntés játéktere rendkívüli módon beszűkül, sőt bizonyos körülmények között gyakorlatilag a semmivel lesz egyenlő. Még játékoknál, például a sakknál is kialakulhat olyan helyzet, részben saját lépéseink következtében, amikor csak egyetlen kényszerűen adott lépés lehetséges stb. Nagyon szépen fejezte ki ezt a legbensőbb emberi viszonylatok vonatkozásában Hebbel, *Herodes és Mariamne* című tragédiájában:

„Minden emberhez eljő az a perc,
mikor csillaga hajtója a gyeplőt
átadja néki. Csupán az a baj, hogy
nem ismeri e percet s bármelyik
lehet, mely tovagördül!"

Eltekintve a döntések láncolatán belül található csomópontok objektív létezésének ettől a szabadság konkrét koncepciója szempontjából oly fontos mozzanatától, e helyzet elemzése még egy jelentős meghatározást mutat fel az alternatíva szubjektumának meghatározottságában: azt, hogy az alternatíva következményei, legalábbis részben, szükségképpen ismeretlenek maradnak. Ez a szerkezet bizonyos fokig minden alternatívában benne rejlik; mennyiségi összetétele azonban minőségileg visszahat magára az alternatívára. Könnyű belátni, hogy főként a hétköznapi élet szakadatlanul olyan alternatívákat vet fel, amelyek váratlanul bukkannak elénk, és amelyekre – ha nem akarunk elpusztulni – azonnal válaszolnunk kell; ilyenkor magának az alternatívának a lényegi meghatározásaihoz tartozik, hogy a döntést a legtöbb tényező, a helyzet, a következmények stb. ismerete nélkül kell meghozni. De a döntés itt is megőrzi a szabadság minimumát; itt is – e határesetben – alternatívával állunk szemben és nem tisztán spontán okozatisággal determinált természeti eseménnyel.

Bizonyos, elméletileg nagyfontosságú értelemben még a legkezdetlegesebb munka is valamiféle ellenpólust képvisel az imént vázolt tendenciákkal szemben. Az ilyen ellentét alapjait nem változtatja meg, hogy a „következmények időszakai" a munkafolyamatban is felmerülhetnek. Ugyanis minden munkatételezésnek megvan a maga gondolatilag konkrétan és határozottan megraga-

dott célja; enélkül semmilyen munka sem volna lehetséges, viszont az alternatíva imént ecsetelt, hétköznapi életben tapasztalható típusa gyakran fölöttébb elmosódott, zavaros célokat tűz maga elé. Természetesen itt is, mint mindenütt, olyan munkát feltételezünk, mely pusztán használati értékeket állít elő. Ennek az a következménye, hogy a szubjektumot, aki az alternatívákat mint az ember természettel folytatott anyagcseréjének alternatíváit tételezi, csupán saját szükségletei és tárgya természeti meghatározottságairól szerzett ismeretei determinálják; ezen a fokon még nem fordulnak elő olyan kategóriák, mint bizonyos munkamódokra való képtelenség, amelyet a társadalom szociális struktúrája idéz elő (például a rabszolgamunka esetében), vagy a munka véghezvitele ellen szegülő társadalmi jellegű alternatívák (például a szabotázs fejlett társadalmi termelés esetében). Itt a megvalósítás sikeres folyamata szempontjából mindenekelőtt csak az anyag és a folyamatok adekvát objektív megismerése számít; a szubjektum úgynevezett benső indítékai még alig jönnek számításba. A szabadság tartalma ezért lényegesen különbözik a bonyolultabb formákétól. A legjobban így írhatnánk körül: minél megfelelőbben ismeri a szubjektum a mindenkor tekintetbe jövő természeti összefüggéseket, annál szabadabban mozoghat az anyagban; más kifejezéssel élve: minél adekvátabban ismeri a mindenkor ható okozati láncolatokat, annál adekvátabban alakíthatja át ezeket tételezettekké, annál biztosabban uralkodik rajtuk a szubjektum, vagyis annál több szabadságra tehet itt szert.

Mindebből világos, hogy minden alternatív döntés egy társadalmi komplexus középpontja, amelynek dinamikus komponensei között szerepel a determináltság és a szabadság. A célkitűzés, amellyel az ontológiailag új mint társadalmi lét fellép, a kialakuló szabadság aktusa, mivel a szükséglet kielégítésének útjai és eszközei már nem spontán biológiai okozati láncolatok kihatásai, hanem tudatosan eltökélt és véghezvitt cselekedetek eredményei. De a szabadságnak ezt az aktusát egyszersmind és ettől elválaszthatatlan módon közvetlenül maga a szükséglet determinálja, amelyet a jellegét, minőségét stb. kialakító társadalmi viszonylatok közvetítenek. A cél megvalósulásánál is megállapítható ugyanez a megkettőzöttség, a determináltság és a szabadság egyidejű léte és

kölcsönös vonatkozása; a megvalósulás minden eszköze eredetileg természettől adott, és ez a tárgyiasság meghatározza a munkafolyamat összes műveletét, amely, mint láttuk, alternatívák láncolatából áll. Végül is az ember, aki megvalósítja a munkafolyamatot, a maga éppígylétében az eddigi fejlődés terméke; bármennyire megváltoztatja is a munka, ez a mássá-válás is azoknak a képességeknek a talajából bontakozik ki, amelyek a munka kezdetekor részint természetileg, részint társadalmilag kialakulva adva voltak már az emberi munkateljesítmény meghatározó mozzanatai között mint lehetőségek, az arisztotelészi dünamisz értelmében. Az a korábbi megállapításunk, amely szerint ontológiai lényegét tekintve minden alternatíva konkrét, hogy tehát általános, általában vett alternatíva csak valamilyen logikai-ismeretelméleti absztrakciós folyamat gondolati szüleményének képzelhető el, mert már arra is fényt vet, hogy az alternatívában megnyilvánuló szabadság ontológiai lényegét tekintve szükségképpen szintén konkrét és nem elvont-általános: a döntések bizonyos erőterét jelenti egy konkrét társadalmi komplexuson belül, amelyben vele egyidőben természeti és társadalmi tárgyiasságok és erők lépnek működésbe. Csak ez a konkrét totalitás rendelkezhet tehát ontológiai igazsággal. Ezen az alaphelyzeten mitsem változtathat, hogy e totalitásban a fejlődés során abszolút és relatív értelemben egyaránt szakadatlanul szaporodnak a társadalmi mozzanatok, annál is kevésbé, mivel a munkánál, mint ezt is feltételeztük, szükségképpen a természet leigázásának mozzanata a döntő, bármilyen nagymértékben szorulnak is vissza a természeti korlátok. A szabadság döntő mozzanata az anyagban való szabad mozgás volt és marad, amennyiben e szabadság érvényre jut a munka-alternatívákban.

De nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a szabadságnak ez a megjelenési módja, formálisan és tartalmilag, akkor is megmarad, ha a munka már régen elhagyta eredeti állapotát, amelyet itt alapként feltételeztünk. Gondoljunk mindenekelőtt arra, hogy a mind erőteljesebben általánosított munkatapasztalatokból tudomány (matematika, geometria stb.) fejlődött ki. Természetesen ezzel fellazul az egyedi munka egyszeri, konkrét célkitűzéseivel fenntartott közvetlen kapcsolat. Mivel azonban itt is megmarad végső igazolásként a munkában való alkalmazás, még ha ez

esetleg csak távoli közvetítések útján, végső soron következik is be, és mivel csak erőteljesen általánosítottá válik, de nem módosul alapvetően az a végső intenció, hogy a valódi összefüggéseket tételezettekké és teleológiai tételezésekben alkalmazhatókká alakítsák át, a szabadság munkára jellemző megjelenési formája, az anyagban való szabad mozgás sem változik meg gyökeresen. Még a művészi alkotás területén is hasonló a helyzet, noha itt a munkával való közvetlen kapcsolat viszonylag ritkábban nyilvánvaló. (Létfontosságú tennivalóknak, mint vetésnek, aratásnak, vadászatnak, háborúnak stb. táncokká való átváltoztatása; építészet.) Itt sokféle bonyodalom támad, amelyekre később még visszatérünk. Egyrészt az az okuk, hogy a munkában végbemenő közvetlen megvalósulás itt nagyon sokféle, sokrétű, olykor fölöttébb különnemű közvetítéseknek van alávetve, másrészt az, hogy az anyag, amelyben a szabad mozgás mint a szabadság létmódja kifejlődik, többé nem pusztán a természet, hanem gyakran már a társadalom természettel folytatott anyagcseréje, sőt magának a társadalmi létnek a folyamata. Ezeket a bonyodalmakat egy valóban kiterjedt, átfogó elméletnek természetesen tekintetbe kell vennie és behatóan elemeznie kell, amire ismét csak az etikában kerülhet sor; itt elegendő, ha csupán utalunk ezekre a lehetőségekre, és megállapítjuk, hogy a szabadság alapformája eközben mégis megmarad.

Mivel láttuk, hogy ebben a komplexusban elválaszthatatlan kölcsönös vonatkozás van a determináltság és a szabadság között, nem lep meg bennünket, hogy e kérdés filozófiai vizsgálatai többnyire a szükségszerűség és a szabadság ellentétéből indulnak ki. Az így megfogalmazott ellentétnek először is az a baja, hogy a többnyire tudatosan logikai-ismeretelméleti beállítottságú filozófia, főként az idealista, a determinációt egyszerűen azonosítja a szükségszerűséggel, és így racionalista módon általánosítja és túlfeszíti a szükségszerűség fogalmát, és figyelmen kívül hagyja ontológiailag igaz „ha . . . akkor" jellegét. Másodszor a Marx előtti filozófia legnagyobb részében, főként az idealista filozófiában a már ismert módon, ontológiailag jogtalanul kiterjesztik a teleológia fogalmát a természetre és a történelemre, és így rendkívüli módon megnehezítik a számára, hogy a szabadság problémáját tulajdonképpeni, igazán létező formájában ragadja meg. Ehhez

ugyanis helyesen meg kell érteni az ember emberréválásában bekövetkező minőségi ugrást, mely az egész – szerves és szervetlen – természethez képest gyökeresen új fejlemény. Ezt az újdonságot az idealista filozófia is hangsúlyozni akarja ugyan a szükségszerűség és a szabadság ellentétének útján, de egyben le is gyöngíti, mégpedig nemcsak azzal, hogy a természetbe belevetíti a teleológiát, a szabadság ontológiai előfeltételét, hanem azzal is, hogy az ontológiai-szerkezetszerű ellentéttől a természet és a természeti kategóriák felszámolásáig jut el. Hegel híres és nagyon nagy hatású meghatározása szerint így fest a szabadság és a szükségszerűség viszonya: „Csak annyiban vak a szükségszerűség, amennyiben nem értik meg."[44]

Hegel itt kétségkívül a probléma egyik lényeges oldalát ragadja meg: a helyes visszatükröződés, az önmagában létező spontán okozatiság helyes felfogásának szerepét. De már a „vak" kifejezés is utal az idealista koncepciónak arra a fonákságára, amelyre az imént céloztunk. A „vak" szónak ugyanis csak a látással ellentétben van valóságos értelme; az olyan tárgy vagy folyamat stb., amely ontológiai lényegéből kifolyóan sohasem válhat tudatossá, látóvá, vak sem lehet (legfeljebb pontatlan, metaforikus értelemben); inkább innen van a látás és a vakság ellentétén. Hegelnek ez a tétele annyiban helyes ontológiailag, hogy egy okozati folyamat, amelynek törvényszerűségét (szükségszerűségét) helyesen ragadjuk meg, elveszthetí szemünkben azt a kormányozhatatlanságát, amelyet Hegel a vakság kifejezéssel akar megjelölni. Magábanvéve azonban a természeti-okozati folyamat mitsem módosult, csak persze most már tételezetté változtathatjuk át, és ebben – de csak ebben – az értelemben megszűnik „vaksága". Itt nemcsak a képi kifejezésről van szó – hiszen akkor értelmetlen volna minden polemikus megjegyzés –, és ezt az a tény is bizonyítja, hogy e kérdés tárgyalásakor még Engels is az állatok nem-szabad voltáról beszél. Ismételjük: csak az a lény lehet nem-szabad, amely elvesztette vagy még nem vívta ki szabadságát. Az állatokra nem mondhatjuk, hogy nem-szabadok, mert szintén innen vannak a szabad és a nem-szabad ellentétén. De a szükségszerűség hegeli meghatározása egy még lényegesebb nézőpontról is fonák és félrevezető. Ez kozmoszfelfogásának logikai-teleológiai jellegével függ össze. A kölcsön-

hatás elemzését ugyanis így foglalja össze: „A szükségszerűségnek ez az igazsága tehát a szabadság."[45] Hegel rendszerének és módszerének kritikai tárgyalásából tudjuk már, hogy azzal a megjelöléssel, amely szerint az egyik kategória a másik igazsága, a kategóriák egymásból való következésének logikai felépítésére gondol, vagyis a kategóriák helyére a szubsztancia szubjektummá való átváltozásának folyamatában, az azonos szubjektum-objektum felé vezető úton.

Ilyen elvonatkoztató módon a metafizikai szférába emelkedve, a szükségszerűség és a szabadság és főként egymáshoz való viszonyuk elveszti azt a konkrét értelmét, amelyet Hegel adni akart neki, és amelyet, mint láttuk, magának a munkának az elemzésekor gyakran meg is talált. Ebben az általánosításban az azonosság fantomja jön létre, és a valóságos szükségszerűség és szabadság fogalmuk valótlan képviseletévé süllyed. Hegel összegezésképpen így fejezi ki viszonyukat: „A szabadság... és a szükségszerűség mint egymással elvontan szembenállók, csak a végességhez tartoznak, és csak ennek talaján érvényesek. Az olyan szabadság, amely nem foglal magában szükségszerűséget, és a szabadság nélküli puszta szükségszerűség elvont és ezért valótlan meghatározások. A szabadság lényegileg konkrét, örök módon önmagáért meghatározott, és ezért egyúttal szükségszerű is. Ha szükségszerűségről beszélünk, akkor ezen főként kívülről jövő determinációt szoktak érteni, mint például a véges mechanikában egy test csak akkor mozdul meg, amikor egy másik test meglöki, éspedig abban az irányban, amelyet ez a lökés ad neki. Ez azonban pusztán külsődleges szükségszerűség, nem pedig az igazán benső, mert ez a szabadság."[46] Csak most láthatjuk, milyen megtévesztő volt a „vak" kifejezés a szükségszerűségre. Ahol a kifejezésnek valódi értelme lehetne, ott Hegel „pusztán külsődleges szükségszerűség"-et lát; ennek lényegét azonban nem változtatja meg, ha megismerik, hanem, mint láttuk, „vak" marad, még ha – a munkafolyamatban – ismertté válik is; csak akkor tölti be funkcióját az adott teleológiai összefüggésben, ha egy konkrét teleológiai tételezés megvalósítása érdekében ismerik meg és tételezetté változtatják át. (A szél nem kevésbé „vak", mint egyébként, ha egy szélmalomnál vagy vitorláscsónaknál segít a tételezett mozgások

végrehajtásában.) De amit Hegel a szabadsággal azonossá vált tulajdonképpeni szükségszerűségnek nevez, az kozmikus misztérium marad.

Amikor Engels az *Anti-Dühring*-ben visszanyúl Hegel híres definíciójához, akkor természetesen joggal söpri félre az ilyen konstrukciókat, anélkül hogy cáfolatra méltatná őket. Felfogása szigorúan és egyértelműen a munka felé orientálódik. A következőképpen kommentálja Hegel kijelentését: „Nem a természeti törvényektől való álmodott függetlenségben rejlik a szabadság, hanem e törvények megismerésében, és az ezzel adott lehetőségben, hogy tervszerűen, meghatározott célokra hatni engedjük őket. Ez éppúgy vonatkozik a külső természet törvényeire, mint azokra, amelyek magának az embernek a testi és szellemi létezését szabályozzák . . . Az akarat szabadsága ezért csupán azt a képességet jelenti, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk."[47] Ezzel csakugyan „a talpára lett állítva" a hegeli felfogás, csak az a kérdés, hogy Engels valóban tisztázta-e az ontológiai problémát, amikor itt mégis Hegel megfogalmazásait követi, és a determináció általános, noha ebben az általánosságában persze némiképpen elmosódott fogalmát a szükségszerűség precízebbnek látszó, filozófiatörténetileg hagyományosan adott fogalmával helyettesíti. Azt hisszük, a szabadság és a szükségszerűség hagyományos szembeállítása nem foghatja át a maga teljes szélességében az itt fennforgó problémát. Ha ugyanis eltekintünk a szükségszerűség fogalmának logicisztikus felfújásától, amely persze egyformán nagy szerepet játszott az idealizmusrialista ellenzékben, nincs ok arra, hogy ontológiailag tökéletesen ban, a teológiában és a mindkettővel szemben támadt régi mateeltekintsünk a többi modális kategóriától. A munka, a munkát konstituáló teleológiailag tételezett folyamat a valóságra irányul; a megvalósulás nemcsak az a valóságos eredmény, amelyet a valódi ember a valósággal folytatott harca során a munkában elér, hanem az az ontológiailag új minőség is, mely a társadalmi létben tapasztalható a tárgyaknak a természeti folyamatokban végbemenő puszta mássá-válásához képest. A valódi ember a munkában a munka szempontjából tekintetbe jövő teljes valósággal áll szemben, és itt emlékeztetnünk kell arra, hogy a valóságot sohasem pusztán a modális kategóriák egyikének, hanem valódi totali-

tása ontológiai összességének fogjuk fel. Ebben az esetben a szükségszerűség („ha . . . akkor" összefüggésnek, mindenkor konkrét törvényszerűségnek értelmezve) csak az éppen tekintetbe jövő valóság-komplexus egyik, persze igen fontos tényezője. De a valóságot – melyet itt azon anyagok, folyamatok, körülmények stb. valóságának fogjuk fel, amelyeket a munka az adott esetben célkitűzése számára fel akar használni – még távolról sem merítik ki teljesen a szükségszerűség által meghatározott összefüggések stb.

Itt a lehetőségre kell csak gondolnunk. Minden munka feltételezi, hogy az ember felismeri: egy tárgy bizonyos tulajdonságai alkalmasak célkitűzése számára. Ezeknek a tulajdonságoknak objektíve létezniük kell ugyan, az illető tárgy létéhez tartoznak, de többnyire rejtve maradnak, puszta lehetőségek ebben a természeti létben. (Emlékeztetünk arra, hogy már korábban utaltunk a tulajdonság és a lehetőség ontológiai összetartozására.) Bizonyos kövek objektíve létező tulajdonsága, hogy bizonyos fajtájú köszörüléssel késként, baltaként stb. felhasználhatók. Terméketlenségre volna ítélve és lehetetlen volna minden munka, ha nem válthatná valóra a természetinek ezt a létező lehetőségét. De itt nem a szükségszerűség valamiféle fajtáját ismerik fel, hanem egy rejtett lehetőséget. Nem valamiféle vak szükségszerűség válik itt tudatossá, hanem egy rejtett és a munkafolyamat nélkül örökké rejtve maradó lehetőséget emel a munka tudatosan a valóság szférájába. Ez azonban a munkafolyamatban rejlő lehetőségnek csak egyik oldala. A dolgozó szubjektum átváltozásának mozzanata, amit mindenki hangsúlyoz, aki valóban érti a munkát, ontológiai szempontból lényegileg az emberben eddig csak szunnyadó lehetőségek rendszeres felkeltése. Valószínűleg kevés olyan mozdulatot, fogást stb. alkalmaznak munka közben, amelyet az ember a munkafolyamat előtt gyakorolt vagy akár csak ismert volna. Csak a munka változtatja őket puszta lehetőségekből készségekké, amelyek szakadatlan fejlődésben mindig új lehetőségeket érlelnek az emberben valóságokká.

Végül nem hanyagolhatjuk el a véletlen szerepét sem, mind pozitív, mind pedig negatív értelemben. A természeti lét ontológiailag meghatározott különneműségéből következik, hogy szakadatlanul véletlenek kereszteznek minden tevékenységet. Csak akkor

valósulhat meg sikeresen a teleológiai tételezés, ha a dolgozó ezeket is szakadatlanul figyelembe veszi. Ez negatív értelemben is bekövetkezhet, ha arra irányítja figyelmét, hogy a kedvezőtlen véletlenek esetleges következményeit kikapcsolja, kiegyenlítse, ártalmatlanná tegye. De a véletlen konstellációk pozitív értelemben is kiaknázhatók, ha fokozni tudják a munka hatásfokát. Még a valóság tudományos meghódításának sokkal magasabb fokán is ismerünk olyan eseteket, amikor a véletlenek fontos felfedezésekre vezettek. Sőt még – véletlenül – kedvezőtlen körülmények is lehetnek kiemelkedő teljesítmények kiindulópontjai. Hadd világítsuk meg ezt egy látszólag távoli példával: a falak, amelyekre Raffael Stanzáknak nevezett freskóit festette, teli vannak olyan ablakokkal, amelyeknek felületi formája, mérete stb. fölöttébb kedvezőtlen a festői kompozíció szempontjából; az ok véletlen, hiszen ezek a termek korábban megvoltak, mint a freskók tervei. Raffael a *Parnassus*-ban, *Péter megszabadítása*-ban éppen a körülményeknek ezt a véletlenszerű kedvezőtlenségét használta ki fölöttébb eredeti és mélyen meggyőző, egyedülálló térmegformálásaihoz. Magától értetődőnek találjuk, hogy hasonló problémák az egyszerű munkában is felmerülnek, különösképpen, ha ezt – mint a vadászat, a hajózás stb. esetében – nagyon különneműen meghatározott körülmények közt végzik el. Azt hisszük ezért, hogy a szabadságnak mint felismert szükségszerűségnek a hagyományos meghatározását így kellene megfogalmazni: csak akkor lehetséges szabad mozgás az anyagban – egyelőre csak a munkáról beszélünk –, ha a mindenkor tekintetbe jövő valóságot minden modális kategória-formájában helyesen ismerik fel és helyesen fordítják át a gyakorlatba.

Az engelsi meghatározásnak ez a kiterjesztése nemcsak az adott esetben elkerülhetetlen, amikor ontológiailag megfelelően akarjuk gondolati úton megragadni a munka jelenségét és a benne megnyilatkozó szabadsággal kialakított viszonylatait; ez egyúttal egy fontos eset kapcsán jelzi a hegeli idealizmus teljes túlhaladásának módszertanát is. Engels kritikailag tisztán felismerte Hegel meghatározásának közvetlenül látható idealista elemeit, és így ezeket csakugyan materialista módon „a talpukra állította". De ez a kritikai megfordítás csak közvetlenül következett be. Engels figyelmét elkerülte, hogy Hegel, rendszere következtében, logicisztikusan el-

túlzott jelentőséget tulajdonított a szükségszerűség kategóriájának, és hogy ezért nem vette észre magának a valóságnak a különös, kategoriálisan is előnyben részesített sajátosságát, s ennek következtében elmulasztotta megvizsgálni, hogy mi a szabadság viszonya a valóság teljes modalitásához. Mivel azonban Hegel dialektikájától egyetlen biztos út vezet a materialista dialektikához – ami Marx és az esetek többségében Engels filozófiai gyakorlata is volt –: minden dialektikus szövevényt az alapjául szolgáló létező tényállások szempontjából elfogulatlan ontológiai bírálatnak kell alávetni –, így hát egy ilyen fontos és népszerű, befolyásossá vált helynél nyomatékosan ki kellett mutatni a hegeli filozófia és általában az idealizmus puszta „materialista átfordításának" elégtelenségét.

Ettől a módszertani hiányosságtól eltekintve Engels világosan és pontosan ismerte fel itt a szabadságnak a munkában mint olyanban létrejövő fajtáját, azt, amit mi „anyagban való szabad mozgás"-nak neveztünk. Ezt mondja erről: „Az akarat szabadsága ezért nem jelent egyebet, mint azt a képességet, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk." Ez a meghatározás abban az időben, amikor Engels leírta, a szabadság ezen foka számára tökéletesen kielégítőnek látszott. A kor körülményei magyarázzák azt is, hogy miért kerülte el a figyelmét az itt meglévő problematika, az a divergencia, mely a munka által elért felismerések igazi, világot átfogó tudománnyá vagy pusztán technológiai manipulációvá való lehetséges továbbfejlődése között feszül. Az utaknak ez a szétválása, mint már kimutattuk, kezdettől fogva fellelhető a munka által elért természet-ismeretekben, mégis úgy látszott, mintha elvesztette volna időszerűségét a reneszánsz és a tudományos gondolkodás tizenkilencedik századi fellendülése közt eltelt időben. Magában véve természetesen mindig is megvolt ez a kettős tendencia. Mivel a kezdeti emberek csak szűkös általános ismeretekkel rendelkeztek a természeti folyamatok törvényszerűségeiről, nagyon is érthető volt, hogy a természetismeretre törő szándékok a közvetlenül megismerhető dolgok kis szigetére összpontosultak és szorítkoztak. Még amikor a munka fejlődése a tudományok kezdeteihez vezetett, a szélesebb körű általánosításokat akkor is hozzá kellett idomítani az akkor lehetséges – mágikus, később vallásos – ontoló-

giai elképzelésekhez. Ebből feloldhatatlannak látszó dualitás keletkezett a munkában kifejlődött korlátozott, noha olykor konkrétan igen fejlett racionalitás, valamint aközött, hogy az ismereteket világismeretté építették ki és így is alkalmazták, és magában a valóságban fellelhető általánosításokhoz igazították őket. Elég arra emlékeztetnünk, hogyan állítottak viszonylag igen fejlett matematikai műveleteket, viszonylag pontos csillagászati megfigyeléseket az asztrológia szolgálatába. Ez a dualitás Kepler és Galilei korában élte meg döntő válságát. Említettük már, hogy ebben az időben Bellarmin bíboros felveti a tudomány tudatos, „tudományos" manipulációjának elméletét, azt, hogy a megismert tényeket, törvényeket stb. elvileg egy prakticista manipulálásra kell korlátozni. Sokáig úgy látszott – még Engels idejében is –, mintha ez a kísérlet végérvényesen kudarcra lett volna ítélve; a modern természettudomány előrenyomulása, tudományos világnézetté való általánosodása ellenállhatatlan folyamatnak tűnt.

Csak a huszadik század elején jutott ismét befolyáshoz az ellenkező irányú mozgás. Bizonyára nem véletlen, hogy – mint már jeleztük – Duhem, az ismert pozitivista tudatosan kapcsolódott Bellarmin felfogásához és Galileivel szemben mint a tudományos szellemnek megfelelő beállítottságot dicsérte ezt. E tendenciák neopozitivizmusban végbemenő teljes kibontakozását részletesen kifejtettük az első fejezetben, így hát itt a részletkérdésekre nem kell visszatérnünk. Jelenlegi problémánk szempontjából ebből az a paradox helyzet keletkezik, hogy míg kezdetleges fokon a munka és a tudás fejletlensége akadályozta a lét igazi ontológiai felkutatását, ma éppen a természet felett korlátlanul kiterjedő uralom épít gátakat a tudás létszerű elmélyítésének és általánosításának útjába, így hát a tudásnak nem fantazmagóriák, hanem saját beszűkülése ellen kell hadakoznia, melyet gyakorlati egyetemlegessége idéz elő. Csak később foglalkozhatunk behatóan a lét megismerése és puszta manipulációja közt új formában fellépő ellentétesség döntő motívumaival. Itt meg kell elégednünk annak a ténynek a megállapításával, hogy a manipuláció anyagilag a termelőerők fejlődésében, eszmeileg a vallásos szükséglet új formáiban gyökeredzik, hogy már nem szorítkozik pusztán egy reális ontológia elutasítására, hanem gyakorlatilag is a tisztán tudományos fejlődés

ellen munkálkodik. W. H. Whyte amerikai szociológus *The Organization Man* című könyvében kimutatta, hogy a tudományos kutatás, tervezés, team work stb. megszervezésének új formái lényegileg a technológián alapulnak és már ezek a formák is útjában állnak az önálló, tudományosan termékeny kutatásnak.[48] Csak mellesleg jegyezzük meg, hogy Sinclair Lewis már a húszas években éles szemmel jelezte ezt a veszélyt *Martin Arrowsmith* című regényében. Azért kellett erre már most utalnunk, mert e veszély időszerűsége fölöttébb problematikussá teszi ezen a fokon Engels meghatározását, amely szerint a szabadság „az a képesség, hogy tárgyismerettel dönteni tudjunk". Az ismeretek manipulálóitól ugyanis – a mágusokkal stb. ellentétben – semmiképp sem vitathatjuk el a tárgyismeretet. A probléma most már arra konkretizálódik, hogy mire orientálódik a tárgyismeret; a szándéknak ez a célja, és nem egyedül a tárgyismeret szolgálhat itt valódi kritériummal, így hát a kritériumot itt is magával a valósággal kialakított viszonyban kell keresni. A logicisztikusan mégoly szilárdan megalapozott közvetlen gyakorlatiasságra való orientáció ontológiailag zsákutcába vezet.

Korábban utaltunk már arra, hogy a munka eredeti szerkezete lényegesen módosul, mihelyt a teleológiai tételezés már nem kizárólag a természeti tárgyak átváltoztatását, a természeti folyamatok alkalmazását tűzi ki célul, hanem embereket akar rábírni arra, hogy bizonyos tételezéseket hajtsanak végre. Minőségileg még döntőbbé válik ez a változás, ha a fejlődés oda vezet, hogy az embereknek saját magatartásmódjukat, saját benső életüket kell teleológiai tételezésük tárgyává tenniük. Az ilyen teleológiai tételezések fokozatos, egyenlőtlen és ellentmondásos létrejötte a társadalmi fejlődés eredménye. Az új formák tehát sohasem vezethetők le egyszerűen gondolatilag az eredetiekből, sem a bonyolultak az egyszerűekből. Nemcsak mindenkori konkrét megjelenésmódjuk van társadalmilag-történelmileg meghatározva, hanem általános formáik, lényegük is a társadalmi fejlődés meghatározott fokaihoz kapcsolódik. Amíg tehát akár csak legáltalánosabb vonásaiban is nem ismerjük meg ezek törvényszerűségeit, amelyeket az újratermelés problémájával kapcsolatban a következő fejezetben megpróbálunk felvázolni, addig semmi konkrétat nem mondhatunk sajátos-

ságukról, egyes fokozataik összefüggéséről és ellentétességéről, az egyes komplexusok stb. benső ellentmondásosságáról. Tulajdonképpeni kifejtésük ezért szintén az etika feladata. Itt csak – a már jelzett fenntartással – annak kimutatását kísérelhetjük meg, hogy a struktúra teljes bonyolultsága, valamint a teleológiai tételezés tárgyában és ezért céljában és eszközében is megnyilvánuló minőségi ellentétek ellenére a döntő meghatározások mégis a munkafolyamatból alakultak ki genetikusan, hogy – hangsúlyozva a különbözőséget, amely ellentétességbe csaphat át – a munkafolyamat a szabadság kérdésében is a társadalmi gyakorlat modellje lehet.

A döntő különbözőségeket az alakítja ki, hogy a megvalósulás tárgya és közege mind társadalmibbá válik a teleológiai tételezésekben. Ez, mint tudjuk, nem jelenti azt, hogy a természeti alap megszűnik, csupán a természetre való kizárólagos irányultságot, amely az itt feltételezett munkát jellemzi, váltják fel tárgyszerűen vegyesebb, mind társadalmibbá váló intenciók. Ha tehát a természet ezekben a tételezésekben mozzanattá süllyed is le, a munkában szükségessé vált magatartásnak mégis meg kell vele kapcsolatban őrződnie. Ehhez azonban egy második mozzanat is járul. A társadalmi folyamatokat, helyzeteket stb. végső soron az emberek alternatív döntései váltják ugyan ki, de sohasem szabad elfelejtenünk, hogy ezek csak akkor válhatnak társadalmilag lényegesekké, ha olyan okozati sorokat indítanak el, amelyek többékevésbé függetlenül tételezettségük szándékaitól, saját, immanens törvényszerűségeik szerint mozognak. A társadalomban gyakorlatilag tevékenykedő ember tehát egy második természettel áll itt szemben, és ha sikeresen meg akarja hódítani ezt, először közvetlenül éppolyan magatartást kell tanúsítania vele kapcsolatban, mint az első természettel szemben, vagyis kísérletet kell tennie arra, hogy a dolgok tudatától független menetét tételezetté változtassa át, és lényegének megismerése révén rákényszerítse akaratát. Legalábbis minden értelmes társadalmi gyakorlatnak ennyit át kell vennie a munka eredeti szerkezetéből.

Ez persze nem kevés, és nem is minden. A munka ugyanis lényegileg azon alapul, hogy a lét, a mozgás stb. a természetben tökéletesen közönyös magatartást tanúsít döntéseinkkel szemben; kizárólag helyes megismerésük teszi lehetővé, hogy gyakorlatilag fölé-

bük kerekedjünk. A társadalmi történésnek ugyan szintén immanens, „természeti" törvényszerűsége van, és ebben az értelemben éppoly független alternatíváinktól, mint maga a természet. De ha az ember cselekvően beavatkozik ebbe a folyamatba, akkor elkerülhetetlenül állást kell foglalnia: helyeselnie vagy tagadnia kell a folyamatot; itt nem foglalkozhatunk azzal a kérdéssel, hogy ez tudatosan vagy öntudatlanul, helyes vagy hamis tudattal történik-e, de ez a kérdés az itt lehetséges általános tárgyalás szempontjából nem is döntő. Mindenesetre tökéletesen új mozzanat kapcsolódik be ezzel a gyakorlat komplexusába, amely éppen az itt feltűnő szabadság sajátosságát befolyásolja nagymértékben. A munka esetében hangsúlyoztuk, hogy itt feltételezett első alakjában csaknem egyáltalán nem játszik szerepet a benső szubjektív magatartás. Ez azonban most – a különböző szférákban persze különféleképpen – mind fontosabbá válik. A szabadság nem utolsósorban ilyen, a társadalom összfolyamatával vagy legalábbis részmozzanataival kapcsolatos állásfoglalásokon alapul. Itt tehát a társadalmivá váló munka alapján a szabadság új típusa jön létre, amely már nem származtatható közvetlenül a puszta munkából és nem vezethető vissza kizárólag az anyagban való szabad mozgásra. Csak néhány fontos meghatározása marad meg mégis, mint ezt már kimutattuk, persze a gyakorlat különböző szféráiban különböző súllyal.

Magától értetődik, hogy a teleológiai tételezés a benne foglalt alternatívával együtt minden módosulás, kifinomodás, bensővé válás ellenére lényegileg szükségképpen megőrződik minden gyakorlatban. A determináltságnak és a szabadságnak a tételezést jellemző bensőséges és szétválaszthatatlan egymásbajátszása is mindenütt megmarad. Bármennyire változnak is, akár minőségileg, az arányok, az általános alapstruktúra nem változhat meg döntően. Talán a cél és az eszköz viszonya változik meg a legjelentősebben. Láttuk, hogy már a legkezdetlegesebb fokon is az ellentmondásos viszony lehetősége állt fenn köztük, de az ellentmondás persze csak akkor bontakozhatott ki extenzív és intenzív értelemben egyaránt, amikor a célkitűzés tárgyában immár nem a természet, hanem az emberek megváltoztatása került túlsúlyra. Az alternatív döntésben természetesen továbbra is megmarad a társadalmi valóság által bekövetkező determináltság és a szabadság szétválaszthatatlan

tatlan koegzisztenciája. Mégis minőségi különbséget jelent, hogy vajon az alternatíva csupán valaminek a helyes vagy helytelen voltát tartalmazza-e tisztán ismeretszerűen meghatározható módon, vagy pedig maga a célkitűzés társadalmilag-emberileg kialakult alternatívák eredménye. Világos ugyanis, hogy miután létrejöttek az osztálytársadalmak, minden kérdés különböző megoldási irányzatokat hív életre, aszerint, hogy melyik osztály szempontjából keresik a választ egy eleven dilemmára. Az is éppígy természetes, hogy a társadalom társadalmiságának állandó erősbödésével ezek az alternatívák az alternatív tételezések megokolásaiban szükségképpen állandóan bővülnek és mélyülnek. Itt nem elemezhetjük konkrétan ezeket a célkitűzések struktúrájában bekövetkező változásokat. Már annak puszta kimondása is, hogy itt ilyen fejlődési iránynak kellett bekövetkeznie, megmutatja, hogy a célkitűzést már nem lehet az egyszerű munka kritériumaival mérni.

Ennek a helyzetnek azonban az a szükségszerű következménye, hogy ilymódon a célkitűzés és a megvalósulás eszközei közti ellentmondásnak, egészen a más minőségbe való átcsapásig, ki kellett élesednie. Természetesen itt is az a kérdés marad az előtérben, hogy vajon az eszközök alkalmasak-e a tételezett cél megvalósítására. De már itt oly nagy különbség jelentkezik e kérdés egzakt eldönthetőségénél, hogy ez rögtön minőséginek tűnik. Mert az egyszerű munkánál, az okozati sorok tételezésekor magukbanvéve változatlanul ható természeti okozatiságok megismeréséről van szó. Csak az a kérdés, hogy tartós lényegük, természetmegszabta változataik milyen helyesen ismerhetők meg. Az eszközöknél viszont az immár végrehajtandó okozati tételezések „anyaga" társadalmi jellegű, nevezetesen az emberek lehetséges alternatív döntéseit foglalja magában; ezért olyasvalami ez, ami elvileg nem egynemű, és ráadásul szakadatlanul változik. Ez persze az okozati tételezés olyan fokú bizonytalanságát jelentené, hogy joggal lehetne az eredeti munkához képest minőségi különbségről beszélni. Ez meg is van, noha a történelemben ismerünk olyan döntéseket, amelyek sikeresen legyőzték ezt az eszközök megismerésében megnyilvánuló bizonytalanságot; másrészt újra és újra tanúi vagyunk annak, hogy a bizonytalanság manipulációs módszerekkel történő legyőzésére

irányuló modern kísérletek bonyolultabb esetekben fölöttébb problematikusoknak bizonyulnak.

Még fontosabbnak látszik a célkitűzés és az eszközök tartós hatása közti lehetséges ellentmondás kérdése. Az itt felmerülő társadalmi probléma olyan jelentős, hogy nagyon hamar általános filozófiai kutatás foglalkozott vele, és azt mondhatjuk, e kérdés szakadatlanul a gondolkodás napirendjén maradt. Mind a társadalmi gyakorlat empirikusai, mind pedig moralisztikus kritikusaik indíttatva érzik magukat arra, hogy újra és újra szembenézzenek ezzel az ellentmondásossággal. A konkrét részletekkel szintén csak az etikában foglalkozhatunk, de azt legalább itt is hangsúlyoznunk kell, hogy a társadalmi gyakorlat ontológiai szemlélete elméletileg mind a prakticista empirizmusnál, mind pedig az elvont moralitásnál értékesebb. Egyrészt ugyanis a történelemben gyakran fordult elő, hogy olyan eszközök, amelyek bizonyos célkitűzésekhez racionálisan megfelelőeknek látszottak, „hirtelen" tökéletesen, katasztrofálisan csődöt mondtak, másrészt, hogy lehetetlen – még egy valódi etika nézőpontjáról is – a priori felállítani a megengedett és megengedhetetlen eszközök racionalizált táblázatát. Csak olyan álláspontról cáfolható ez a két hamis véglet, ahonnan az emberek morális, etikai stb. indítékai a társadalmi lét reális mozzanatainak látszanak, amelyek mindig az ellentmondásos, de ellentmondásosságukban egységes társadalmi komplexusokon belül jutnak többékevésbé hatékony befolyáshoz, mégis folyvást a társadalmi gyakorlat reális alkotóelemei maradnak, és ezért döntő szerepet játszanak abban, hogy egy bizonyos eszköz (az emberek bizonyos fajtájú befolyásolása: hogy így vagy amúgy döntsék-e el alternatíváikat) alkalmas vagy alkalmatlan, helyes vagy elvetendő-e valamely cél megvalósítása szempontjából.

Hogy egy ilyen ideiglenes – és ideiglenességében szükségképpen nagyon elvont – meghatározás ne okozzon félreértéseket, hozzá kell még ehhez fűznünk, ami már eddigi fejtegetéseinkből is szükségszerűen következik: az etikai stb. magatartás ontológiai realitása korántsem jelenti azt, hogy ennek elismerése kimeríthetné lényegét. Ellenkezőleg. Társadalmi realitása nem utolsósorban azon alapul, hogy milyen társadalmi fejlődésből kinövő értékekhez

kapcsolódik valójában, és hogyan függ valóságosan össze e fejlődés fennmaradásával, állandósulásával stb. Ha persze ezt a mozzanatot megengedhetetlenül abszolutizálnánk, akkor a társadalmitörténelmi folyamat idealista koncepciójához jutnánk el; ha pedig egyszerűen semmibe se vennénk, akkor ahhoz a fogalomnélküliséghez érkeznénk el, amely kiirthatatlanul benne foglaltatik minden prakticista „reálpolitikában", még ha ez szóban Marxra hivatkozik is. Így tehát ebben a kényszerűségből még nagyon elvont-általános megfogalmazásban is vigyáznunk kell arra, hogy a szubjektív döntések itt megnyilvánuló, növekvő jelentősége elsődlegesen társadalmi jelenség. Nem a fejlődési folyamat objektivitását relativizáljuk ezzel szubjektivista módon – ez csak közvetlenségének társadalmilag meghatározott jelenségformája –, hanem maga az objektív folyamat tűz ki továbbfejlődése következtében olyan feladatokat, amelyeket csak a szubjektív döntéseknek ez a növekvő jelentősége mozdíthat meg és mozgathat. De minden értékelés, amely az ilyen szubjektív döntésekben érvényesül, az értékek társadalmi objektivitásában, az emberi nem objektív fejlődése szempontjából betöltött jelentőségében gyökeredzik, és mind hatásának értékszerűsége vagy értéktelensége, mind pedig intenzitása és tartama végső soron ennek az objektív-társadalmi folyamatnak az eredménye.

Nem nehéz észrevennünk, milyen messzire távolodtak el az így kialakult cselekvés-struktúrák az egyszerű munka cselekvés-struktúráitól. Mégis az elfogulatlan pillantás előtt nem marad titok, hogy ezeknek a konfliktusoknak a csíráit, persze csak a csíráit, már a legegyszerűbb cél–eszközviszony is tartalmazta. Ezek társadalmilag-történelmileg időszerűvé válva minőségileg teljesen új problémakomplexusokat is előidéznek, de ez a tény csak azokat lepheti meg, akik a történelmet nem a társadalmi lét ontológiai valóságának fogják fel, és ezért vagy „időtlen", tisztán szellemi entitásokká önállósítják az értékeket, vagy csak az emberi gyakorlat által befolyásolhatatlan objektív folyamatok pusztán szubjektív reflexeit látják bennük.

Nagyon hasonló a helyzet azoknál a hatásoknál, amelyeket a munka a munkálkodóban idéz elő. A különbségek itt is nagyon jelentősek lehetnek, azoknak is kell lenniük, de e folyamat leg-

lényege a legnagyobbszabású konkrét változások közepette is megmarad. Természetesen azokra a behatásokra gondolunk, amelyeket a munka magában a dolgozó emberben hajt végre: annak szükségességére, hogy úrrá legyen önmagán, hogy állandó harcban álljon saját ösztöneivel, indulataival stb. Utaltunk már arra, de itt különös nyomatékkal kell megismételnünk, hogy az ember éppen ebben a saját természetileg adott minősége ellen folytatott harcban, ennek a harcnak a révén vált emberré, és továbbra is csak ezen az úton, ezekkel az eszközökkel fejlődhet és tökéletesedhet. Nem véletlen, hogy már a primitív népek ős-erkölcse (Sitte) is ezt a problémát állítja a megfelelő emberi magatartás középpontjába, és az sem véletlen, hogy minden nagy erkölcsfilozófus, Szókratésztől, a sztoikusoktól és Epikurosztól kezdve oly különböző gondolkodókig, mint Spinoza és Kant, szakadatlanul ezzel a problémával birkózik mint a valóban emberi magatartás középponti kérdésével. Magában a munkában természetesen még csak a célszerűség kérdéséről volt szó: a munka csak akkor lehet eredményes, csak akkor termelhet használati értékeket, akkor lehet hasznos, ha a munkafolyamatban a szubjektum szakadatlanul legyőzi önmagát; minden más gyakorlati célkitűzésnél is ez a helyzet. Ezt azonban még úgy is fel lehetne fogni, hogy a gyakorlatban pusztán formális egyformaság honol.

De már magában a munkában is sokkal többről van szó. Mindegy, mennyire tudatosítja ezt a munka elvégzője, ebben a folyamatban önmagát mint az emberi nem tagját, és ezzel magát az emberi nemet alkotja meg. Sőt bízvást állíthatjuk: az önlegyőzés küzdelmes útja az ösztönök természeti determináltságától a tudatos önuralomig az egyetlen reális út a valódi emberi szabadsághoz. Vitázhatunk az emberi döntések megvalósítási lehetőségének arányairól a természetben és a társadalomban, becsülhetjük mégoly nagyra a determináltság mozzanatát minden célkitűzésnél, valamely alternatíva eldöntésekor – az önmagunk, eredetileg pusztán szerves lényünk fölötti uralom kivívása teljes bizonyossággal a szabadság aktusa, a szabadság egyik alapja az emberi élet számára. Itt találkoznak az emberi lét nembeliségének és a szabadságnak a problémakörei: a nem (Gattung) pusztán organikus némaságának legyő-

zése, továbbvitele artikulált, önmagát fejlesztő, társadalmi lénnyé formálódó emberi nemmé – ontológiailag-genetikusan nézve – ugyanaz az aktus, mint a szabadság létrejöttéé. Az egzisztencialisták úgy vélik, gondolatilag megmentik és felemelik a szabadságot, ha az ember szabadságba való „belevetettségéről" beszélnek, ha azt mondják, hogy az ember szabadságra van „kárhoztatva". Valójában persze rémkép minden szabadság, amely nem az ember társadalmiságában gyökeredzik, amely nem ebből fejlődik ki, még ha ugrásszerűen is. Nem létezhetne valódi szabadság, ha az ember a munkában, a munka révén nem formálta volna magát társadalmi nembeli lénnyé, ha a szabadság nem saját tevékenységének, saját pusztán organikus természete önlegyőzésének gyümölcse volna. Az eredeti munkában kivívott szabadság még szükségképpen kezdetleges, korlátozott volt, de ez mitsem változtat azon a tényen, hogy a legszellemibb és legmagasabbrendű szabadságot is ugyanazokkal a módszerekkel kell kivívni, mint a legkezdetlegesebb munka esetében, és hogy eredménye, a tudat mégoly magas fokán is, végső soron ugyanazt tartalmazza: a nembeli egyén uralmát pusztán természeti, partikuláris egyedisége fölött. Ebben az értelemben, azt hisszük, a munka valóban mindenfajta szabadság modelljének fogható fel.

Ezekkel a fejtegetésekkel – és már korábban is, amikor az emberi gyakorlat magasabbrendű megjelenési formáira utaltunk – túlhaladtunk a munkának azon az értelmén, amelyet itt feltételeztünk. Meg kellett ezt tennünk, mert a munka, ebben az értelemben, mint használati értékek puszta előállítója az ember emberréválásának genetikus kezdete ugyan, de minden mozzanatában olyan valóságos tendenciákat tartalmaz, amelyek szükségképpen messze túlvezetnek ezen a kezdeti állapoton. És noha a munkának ez a kezdeti állapota történelmi realitás, melynek megszerveződése és kiépülése végtelennek tetsző időt vett igénybe, mégis joggal neveztük feltételezésünket absztrakciónak, ésszerű abszrakciónak a szó marxi értelmében. Ez abból állt, hogy tudatosan újból és újból eltekintettünk a munkával szükségképpen együtt kialakuló társadalmi környezettől, hogy magának a munkának a meghatározásait a lehető legtisztábban dolgozhassuk ki. Természetesen ez nem lett

volna lehetséges, ha nem mutattuk volna ki folyvást azokat a rokon vonásokat és ellentéteket, amelyek a munka és a magasabbrendű társadalmi komplexusok viszonyát jellemzik. Úgy látjuk, most érkeztünk el ahhoz a ponthoz, ahol ezt az absztrakciót végérvényesen fel lehet és fel is kell oldani, ahol nekifoghatunk a társadalom alapvető dinamikájának, újratermelési folyamatának elemzéséhez. Ez lesz a következő fejezet tartalma.

Második fejezet

A REPRODUKCIÓ

1. A REPRODUKCIÓ ÁLTALÁNOS PROBLÉMÁI

Már az előző fejezetben hangsúlyoztuk, hogy a munkának mint olyannak az elemzésével meglehetősen messzemenő absztrakciót hajtottunk végre. Hiszen a munka mint a társadalmi lét kibontakozott kategóriája csak folyamatszerű és önmagát folyamatszerűen reprodukáló társadalmi komplexuson belül juthat igazi és önmagának megfelelő létezéshez. Másrészt elkerülhetetlen volt ez az absztrakció, mivel a munkának alapvető és minden más meghatározást megalapozó jelentősége van a társadalmi lét sajátosságának szempontjából. Ezért minden társadalmi jelenségnek, közvetlenül vagy közvetve, esetleg igen távoli közvetítéssel, a munka az előfeltétele, minden ontológiai következményével együtt. Ennek a felemás helyzetnek az is a következménye, hogy munkaelemzésünk sok ponton, a módszertanilag szükségszerű absztrakció ellenére, szükségképpen túlment vagy legalábbis túlmutatott a mesterségesen elvonatkoztató módon elszigetelt munkán. Csak ezeknek a vizsgálódásoknak az alapján kerültünk most abba a helyzetbe, hogy a munkát mint a társadalmi lét ontológiai alapját az őt megillető helyen, a társadalmi totalitás összefüggésében, azoknak a komplexusoknak a kölcsönös vonakozásában vegyük szemügyre, amelyeknek hatásaiból és ellenhatásaiból létrejön és fenntartja magát.

Fejtegetéseink egyik legfontosabb eredménye az volt, hogy a munka aktusai szükségképpen és szakadatlanul túlmutatnak önmagukon. Míg a szerves lét reproduktív ön- és fajfenntartó tendenciái szűk, specifikus értelemben vett reprodukciók, vagyis annak az életfolyamatnak a reprodukciói, amely egy élőlény biológiai létét alkotja, és míg ebben a folyamatban rendszerint csak a külvilág radikális megváltozása idéz elő radikális változást, addig

a társadalmi létben a reprodukció elvileg belső és külső változásra épül fel. Nem téveszthet meg bennünket az a tény, hogy a kezdeti stádium egyes szakaszai gyakran sok tízezer évet vettek igénybe. Bármilyen minimális mértékben, de akkor is szakadatlanul változtak a szerszámok, a munkafolyamatok stb., és e változás következményei bizonyos csomópontokon ugrásszerűen, minőségi változásokként mutatkoztak meg. Ezeknek a gyakran egyenlőtlen, egészében azonban mégis felfelé mutató tendenciájú változásoknak az objektív-ontológiai alapja abban rejlik, hogy a teleológiailag tudatosan tételezett munkában kezdettől fogva megvolt az a lehetőség (dünamisz), hogy többet termeljen, mint ami a munkafolyamatot végrehajtó lény egyszerű reprodukciójához szükséges. A munkából szükségképpen következik a szerszámok előállítása, a természeti erők hasznosítása (tűzcsinálás, az állatok megszelídítése stb.), és ez hozza létre bizonyos fejlődési fokokon azokat a csomópontokat, amelyek minőségileg megváltoztatják az egyes társadalmak szerkezetét és dinamikáját. A munkának az a lehetősége, hogy eredményei meghaladják a munkavégzők reprodukcióját, teremti meg a rabszolgaság objektív alapját, ezt megelőzően csak az elfogott ellenség megölésének vagy befogadásának alternatívája létezett. Innen vezet az út különféle szakaszokon át a kapitalizmusig, ahol a munkaerőnek ez a használati értéke az egész rendszer alapjává válik. De – bármennyire viszolyognak is ideológiailag bizonyos elméletek a „többletmunka" kifejezéstől – a szabadság birodalma, az értelmes szabadidő lehetősége a szocializmusban mégis a munkának azon az alapvető sajátosságán nyugszik, hogy többet termel, mint amennyi a dolgozó reprodukciójához szükséges.

Az egyik legfontosabb ilyen változás a munkamegosztás fejlődése. Bizonyos mértékig ez már magával a munkával adott, és szerves szükségszerűséggel nő ki belőle. Ma már tudjuk, hogy a munkamegosztás egyik formája, a kooperáció már nagyon kezdeti fokon jelentkezett; gondoljunk a paleolitkori vadászat már említett esetére. A munkamegosztás puszta létezése, bármilyen alacsony színvonalú is, kinöveszti a munkából a társadalmi lét további döntő meghatározását, a valamely munkára egyesülő emberek közti precíz kommunikációt: a nyelvet. Erről későbbi összefüggésekben beszélünk majd, most csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a nyelv

mind erőteljesebben megnyilatkozó sokrétűséggel rögzíti a megismerést és fejezi ki a létező objektumok lényegét, olyan eszköz tehát, amely e tárgyakkal kapcsolatos sokrétű és változó emberi magatartásmódok közlésére szolgál, ellentétben azokkal a gyakran pontosan kifejlett jelzésekkel, amelyeket az állatok adnak egymásnak, és amelyek bizonyos életfontosságú konstellációkban mindig visszatérő rögzített viszonylatokat továbbítanak. Például veszélyt jeleznek (ragadozó madarak) és ebből, mondjuk az elrejtőzés rögzített magatartásmódjai következnek, míg a nyelv segítségével már a legkezdetlegesebb fokon is el lehet mondani, hogy egy mammut jön, ne féljetek stb. Vizsgálódásainknak ezen a kezdeti fokán a nyelv (kezdetben a gesztikuláció mellett, később ezt messze túlhaladva) mint azoknak a teleológiai tételezéseknek a legfontosabb szerve érdekel bennünket, amelyekre a munkáról szólva szükségképpen mindig utalnunk kellett, de amelyeket ott nem tárgyalhattunk megfelelően. Azokra a teleológiai tételezésekre gondolunk, amelyek nem valamely természeti tárgy átváltozását, hasznosítását stb. tűzik ki célul, hanem arra törekszenek, hogy más embereket bírjanak rá a közlés szubjektuma által óhajtott teleológiai tételezés végrehajtására.

Minden további magyarázat nélkül világos, hogy a munkamegosztás egyetlen fajtája sem nélkülözhet ilyen közlési közeget. Akár általában vett kooperációról, akár valamely szerszám stb. előállításához vagy alkalmazásához szükséges együttműködésről van szó, mindig feltétlenül szükség van ilyen jellegű közlésekre, éspedig annál inkább, minél fejlettebbé válik a munka és a kooperáció. A nyelvnek ezért a munka, a munkamegosztás és a kooperáció fejlődésével egyidejűleg szakadatlanul tovább kell fejlődnie, mind gazdagabbá, hajlékonyabbá, differenciáltabbá stb. kell válnia, hogy közölhetővé tehesse az újonnan létrejött tárgyakat és viszonylatokat. Az ember növekvő uralma a természet fölött tehát közvetlenül abban is megnyilvánul, hogy milyen sok tárgyat és viszonylatot tud megnevezni. Az emberek, dolgok és viszonylatok nevének mágikus tisztelete ebben az összefüggésben gyökeredzik. Ebben azonban objektíve az a számunkra még fontosabb ontológiai tényállás fejeződik ki, hogy a cselekvések, a viszonylatok stb. – bármilyen egyszerűnek látszhatnak is első pillantásra – mindig komplexusok korre-

lációi, aholis az elemek csak mint a komplexus alkotórészei juthatnak valódi hatékonysághoz. Nem szorul magyarázatra, hogy az ember, már mint biológiai lény is, komplexus. Éppígy közvetlenül nyilvánvaló, hogy a nyelvnek is szükségképpen komplexusszerű jellege van. Minden szó csak annak a nyelvnek az összefüggésében rendelkezik közölhető értelemmel, amelyhez tartozik; mindazok számára, akik nem ismerik a szóbanforgó nyelvet, értelmetlen hangsor csupán; nem véletlen, hogy némely primitív nép „némának", közlésre képtelennek nevezte az idegeneket. Ahhoz sem férhet kétség, hogy a munkamegosztás is komplexus; az egyes aktusok, teljesítések stb. is csak abban a folyamatban számíthatnak értelmesnek, amelyben részt vesznek; helyes vagy hibás voltukról főként az a funkció dönt, amelyet éppen ebben a komplexusban kell betölteniük. És az is nyilvánvaló, hogy a különböző – állandó vagy alkalmi – csoportok, amelyek a munkamegosztás szülöttei, szintén nem létezhetnek és működhetnek egymástól függetlenül, tehát anélkül, hogy kölcsönös vonatkozásokba ne kerüljenek egymással. Így hát a társadalmi lét, már legkezdetlegesebb fokán is, komplexusokból álló komplexus, aholis szakadatlan kölcsönhatás áll fönn mind a részkomplexusok, mind pedig az összkomplexus és a részei között. Ebből bontakozik ki a mindenkori összkomplexus reprodukciós folyamata, mégpedig úgy, hogy a részkomplexusok is – persze csak viszonylagos – önállósággal reprodukálódnak, de mindezekben a folyamatokban a mindenkori egész reprodukciója alkotja a kölcsönhatások e sokrétű rendszerének túlsúlyos mozzanatát.

Eredetileg a munkamegosztás az embercsoportok tagjainak biológiai differenciálódásán alapult. A természeti korlátok visszaszorítása mint a társadalmi lét mind határozottabb és tisztább társadalmivá-válásának következménye mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy ez az eredetileg biológiai differenciálódási elv mind több társadalmi mozzanatot vesz fel magába, és ezek vezető szerepre jutnak benne, s így a biológiai mozzanatok másodrendűvé fokozódnak le. Ez megmutatkozik például abban is, hogy milyen szerepet játszanak a nemek a társadalmi munkamegosztásban. Engels bebizonyítja, hogy a nő helyzete a társadalmi létben (anyajog stb.) attól függ, hogy a gazdagság fokozódása nagyobb súlyt ad a férfi

gazdasági funkcióinak, mint a nőéinek; primitívebb fokokon fordítva állt ez a dolog.[1] Bebizonyosodik tehát, amit az összes új etnográfiai kutatás is igazol, hogy a reprodukció mindenkori fokán létrejött társadalmi struktúra végsősoron még az olyan elementárisan biológiai viszony formáit is meghatározza, mint amilyen a szexuális kapcsolat. Minden területen ez a helyzet. Vegyük például az öregek és a fiatalok kapcsolatát: közvetlenül úgy látszik, mintha ez biológiai jellegű volna. Valójában az öregség egy hosszú élet felhalmozott tapasztalatainak köszönheti tekintélyét, és mivel ezek a társadalmi életen, főként a legtágabb értelemben vett munkán alapulnak, és mivel a természet itt csupán tereppel szolgál a munka számára (erdő a vadászat számára), a hosszú élet nem több, mint a társadalmilag fontos élettapasztalatok felhalmozódásának biológiai alapja. (Az öregségnek ez a monopolhelyzete olyan mértékben megy mindinkább veszendőbe, ahogy a társadalmilag döntő tapasztalatok többé már nem pusztán empirikusan gyűlnek össze és maradnak meg az emlékezetben, hanem általánosításokból levezetés útján jönnek létre.)

A munkamegosztásnak azonban olyan még messzebbre vezető következményei is vannak, amelyek tisztán társadalmivá vált akciókat és viszonylatokat alakítanak ki. Gondoljunk itt főként azoknak a teleológiai aktusoknak a hatásaira, amelyek azt a célt szolgálják, hogy más emberekben felébresszük az akaratot bizonyos teleológiai tételezésekre. Hogy már primitív fokon is sikerrel funkcionálhassanak, ahhoz éppúgy szükség van azoknak az embereknek az ismeretére, akikben ezt az akarást életre akarják hívni, mint ahogy a szűkebb értelemben vett munkatételezések is megkövetelik a számításba jövő természeti tárgyak, erők stb. ismeretét. Ez az ismeret természetszerűleg túlhalad a pusztán biológiai elemen, és társadalmi jellegű. Az olyan értékek, amelyek eközben létrejönnek, mint például az emberismeret, a rábeszélőképesség, az ügyesség, a ravaszság stb. a maguk részéről kitágítják a – mind tisztábban társadalmi – értékek és értékelések körét. Ha már annyira fejlett az illető csoport, hogy bizonyos fajta fegyelmet is ismer, akkor ez a társadalmiság többé-kevésbé intézményes, tehát még pregnánsabban társadalmi jelleget ölt.

Itt természetesen még jelzésszerűen sem vázolhatjuk azt az utat,

amelyet a munkamegosztás tett meg keletkezésétől jelenlegi igen differenciált formájáig. Csak azt kell röviden megmutatnunk, hogy a fejlettebb fokokon mind nyilvánvalóbban előtérbe kerülő technikai munkamegosztás a társadalmi munkamegosztásból nő ki és – az összes itt tapasztalható kölcsönhatás figyelembevételével is – főként következmény, nem pedig ok. (A társadalmilag már rögzített munkamegosztás keretei közül a technikai átrendezés természetesen új konkrét átcsoportosítás kiindulópontjává válhat a munkamegosztáson belül.) A munkamegosztás azzal kezdődik, hogy az egyes foglalatosságok kézművességekké önállósulnak. Ez természetesen nagy előrehaladást jelent gazdaságilag és technikailag is, de ne feledjük el: a szakmák differenciálódásának az a társadalmi előfeltétele, hogy az élethez közvetlenül szükséges termékek előteremtéséről minden területen mindenki gondoskodhat (mindenki újratermelheti ezeket), anélkül hogy ténylegesen ő maga termelné meg ezeket a termékeket. Ez a munkamegosztás viszonylag korán jelenik meg; gondoljunk a kézművesekre az őskommunisztikus keleti falvakban. De ennek a társadalmi differenciálódásnak a magasabb formái is csupán egyes munkaterületeket érintenek mint önmagukban zárt komplexusokat és az egyes munkafolyamatokon belül nem idéznek még elő munkamegosztást; így van ez még a céhekben is. A munkafolyamatot mint olyat csak a manufaktúrában tagolják szét részmunkákra, de itt is csak olymódon, hogy az életfogytiglanig tartó foglalatosság a munkafolyamat meghatározott részmozzanatával abnormális virtuozitást fejleszt ki. Csak a gépekkel kezdődik meg a technológia által meghatározott, tulajdonképpeni munkamegosztás.

Az a folyamat, ahogyan a biológiai elem átváltozik társadalmivá, és a társadalmi elem uralkodó módon ráépül a biológiaira, tetszés szerinti távolságra követhető. De itt, ahol csak az elvi ontológiai kérdések a fontosak, nyugodtan megszakíthatjuk a kitérőknek ezt a sorát. A munkamegosztás ugyanis fejlődésének spontán dinamikájából mind pregnánsabb társadalmi kategóriákat növeszt ki. Az árucserére és az ebben hatékonnyá váló gazdasági értékviszonyra gondolunk. Arra a pontra érkeztünk el, ahol Marx megkezdi a társadalmi reprodukció elemzését. Joggal teszi ezt, mivel mindenekelőtt a kapitalizmusnak, egy már túlnyomórészt társadalmivá vált

formációnak a gazdaságát kutatja, és itt az áruviszony ontológiailag éppolyan kedvező kiindulópont a fejtegetések számára, mint a mi kutatásainkban a munka az általában vett társadalmi lét számára. Az áruviszony viszonylag már fejlett munkamegosztást tételez fel; a csere ténye, még ha kezdetben, mint ezt Marx kimutatja, kis közösségek (és nem ennek egyes tagjai) közötti – többé-kevésbé véletlenszerű – cseréről van is szó, már azt jelenti, hogy egyrészt bizonyos – előállítóik közvetlen szükségletét meghaladó – használati értékeket termelnek, másrészt hogy ezeknek a termelőknek olyan termékekre van szükségük, amelyeket ők maguk saját munkájukkal nem tudnak előállítani. Mindkét tény arra utal, hogy a munkamegosztás a közösségen belül bizonyos szintet ért el; ugyanis azt mutatják, hogy bizonyos emberek már specializálódtak bizonyos munkákra, ami szükségképpen feltételezi, hogy mások elvégzik azt a munkát, ami nélkülözhetetlen életük fenntartásához és reprodukálásához. Ez a differenciálódás természetszerűleg fokozódik, amikor az árucsere már egy közösségen belül is megjelenik, legalábbis az önellátás kiegészítéseképpen. A munkatermékek áruvá válása tehát a társadalmiság magasabb foka, azt jelzi, hogy a társadalmon mind tisztábban társadalmi, nem pedig pusztán természeti jellegű mozgáskategóriák uralkodnak el. Ezt a dinamikát abban látjuk, hogy miként nő ki a munkából, immanensen szükségszerű továbbfejlődéséből egy mind átfogóbb, mind szétágazóbb munkamegosztás, és ennek megfelelően abban, hogy a munkamegosztás fejlődése miként hat kényszerítően az árucsere irányába, és hogyan hat ez a maga részéről vissza ugyanebben az irányban a munkamegosztásra. A gazdasági-társadalmi életnek tehát már ezeknél a legegyszerűbb és legalapvetőbb kategóriáinál is észre kell vennünk azt a bennük rejlő tendenciát, hogy nemcsak szakadatlanul reprodukálódnak, hanem hogy ennek a reprodukciónak immanens tendenciája van a fokozódásra, arra, hogy a gazdasági-társadalmi szféra magasabb formáiba menjen át.

Mindenesetre meg kell itt állapítani, hogy ennek a fejlődésnek a menete dialektikusan ellentmondásos. Egyrészről egy ellenállhatatlannak látszó folyamatot észlelünk, amely már magában a munkában is állandó továbbfejlődésre késztet. Ez a tendencia, még ha közvetlenül a mindenkori konkrét munkában jelentkezik is, hatá-

saiban nem szorítkozik eredeti kiindulópontjainak puszta megjavítására, hanem, olykor még forradalmasítóan is, magára a munkafolyamatra, a társadalmi munkamegosztásra hat, és ezzel a közvetlen önellátásra beállított gazdaságot beilleszti az árucserébe és ezt mindinkább a társadalmi reprodukció uralkodó formájává változtatja át. De bármilyen ellenállhatatlan legyen is ez a tendencia világtörténelmi irányát és kontinuitását tekintve, konkrét részszakaszait, amelyek esetleg évszázadokig, sőt évezredekig tarthatnak, annak az összkomplexusnak a struktúrája, fejlődési lehetőségei módosítják, serkentik vagy gátolják, amelynek keretei között konkrétan végbemennek. Később még részletesen beszélünk erről a kérdésről, amely döntő a különböző gazdasági formációk reprodukciós lehetőségeinek és irányainak a jellege szempontjából. Fejtegetéseink jelenlegi fokán meg kell elégednünk azzal, hogy megállapítjuk ezt a divergenciát, amely bizonyos körülmények között ellentmondásossággá, ellentétességgé fokozódhat. Csak azt jegyezzük még meg – hogy problémánk filozófiai-ontológiai hátterét kissé közelebbről megvilágíthassuk –, hogy az itt vizsgált tényállás ontológiai alapja az a Hegel-tárgyalta dialektikus tény, amely szerint az ellentmondás és az ellentét az egyszerű különbség, a létező különneműség puszta fokozódásából nő ki. Olvasóinknak nem árulunk el új dolgot, ha utalunk a fejlődés szükségszerű egyenlőtlenségére, amelyben az ellenállhatatlan általános tendencia és a megvalósulása során fellépő akadályok, módosulások stb. közötti ellentmondás megjelenik.

Az a szükségszerűség, amellyel a munkamegosztás kibontakozása az árucseréhez és ezzel az értékhez, minden egyes gazdasági tevékenység szabályozójához vezet, jelentős szerepet játszik az itt vázolt folyamatban: abban, hogy a társadalmi lét mind társadalmibbá válik és a társadalmiság mind magasabb lépcsőfokán reprodukálódik. Beszéltünk már a cserét szabályozó csereérték tisztán társadalmi jellegéről; Marxtól tudjuk, hogy létezésének és hatékonyságának mint olyannak semmi köze a fizikai, kémiai vagy biológiai léthez. Mégis már itt megmutatkozik, hogy e kategória tiszta társadalmisága nem tartalmaz társadalmi spiritualizmust; mindig csak a természeti korlátok visszaszorításáról beszélhetünk, és sohasem a természeti elem eltűnéséről. A csereérték tisztán társadalmi

kategória, de tudjuk, hogy csak a használati értéktől elválaszthatatlan kapcsolatban válhat valóságossá. A használati érték esetében viszont egy társadalmivá átváltoztatott természeti adottsággal állunk szemben. Mivel tehát a csereérték csak a használati értékkel reflexiós viszonyban valósulhat meg, ez a viszony a csereértéket a társadalmiság általános természeti alapjához köti. Ez azonban semmiképp sem csökkenti annak a lépésnek a fontosságát, amelyet a társadalmasodás jelent, az, hogy a tisztán társadalmi csereérték általánossá és uralkodóvá teszi a közvetítést az emberek egymás közti érintkezésében. Ellenkezőleg. Éppen ezzel a közvetítéssel jelentkeznek fölöttébb fontos társadalmi viszonylatok az emberi gyakorlatban, és ezeket a viszonylatokat a tudatosodás még döntőbben társadalmivá teszi.

Minél általánosabban terjed el a csereérték, annál világosabban és határozottabban lép a középpontba a társadalmilag szükséges munkaidő mint a csereérték mindenkori nagyságának ökonomiai alapja. Valamely termék előállításához szükséges egyéni munkaidőnek ez olyan meghatározottságot kölcsönöz, amely meghaladja a pusztán természettől adottat. A munka legkezdetibb stádiumaiban az volt a fődolog, hogy egyáltalán létrejöjjön a termék; szükségképpen másodlagos szerepet játszott, hogy mennyi időre volt szükség a termeléshez. Az egyes munkateljesítmények különbözősége is eredetileg az egyes emberek biológiai (és pszichikai) sajátosságain alapult. Csak a termelési és cserefolyamat meghatározott fokán alakul ki önálló társadalmi kategóriaként a társadalmilag szükséges munkaidő. A korábbi létformákban ennek mint ilyennek még analógiája sem lehetett, noha ontológiai szempontból szintén a természeti létben gyökeredzik, nevezetesen abban, hogy az idő tökéletesen független attól, hogy miként reagálnak rá, vagyis tisztán objektív. Ezért válhatott a társadalmilag szükséges munkaidő a lassan kibontakozó áruforgalom, a csereérték, sőt az egész társadalmi-gazdasági érintkezés alapjává. Ez csak az áruforgalomban vált nyilvánvalóvá, csak azóta alkalmazható tudatosan, de ez nem jelenti azt, hogy csak a csereviszonyban létezik. A használati érték és a csereérték persze egymáshoz képest különnemű tárgyformák, de a termelés társadalmisága következtében állandóan és kölcsönösen átcsapnak egymásba. Amikor például a kapitalista bérmun-

kásokat vesz igénybe a termeléshez, akkor (mint minden vásárló) a használati értéket veszi meg, ezúttal a munkaerőét, azt a képességet, hogy többet termeljen, mint amennyi reprodukciójához szükséges, tehát éppen azt a tulajdonságot, amely csereértékét meghatározza. Csak a munkának a – társadalmilag szükséges munkaidő keretein belül történő – végrehajtása teszi lehetővé, hogy a létrejött termékek (szintén használati értékek) a maguk részéről csereértékhez jussanak, amely a munkaerő használati értékének specifikus termékét értéktöbbletként tartalmazza. Nem feladatunk itt, hogy ezt a folyamatot részletesen ecseteljük. Csak arra akartunk utalni, hogy az emberek gazdasági érintkezését a társadalmilag szükséges munkaidő szabályozza. Ebből azonban egyúttal kiviláglik, hogy a termelésnek az áruforgalomban létrejövő társadalmasodása, összes szükségképpen ellentmondásos jelenségformái ellenére, a társadalmiság felé vezető haladás objektív előrelendítője. Marx ezt mondja: „Minél kevesebb időre van a társadalomnak szüksége ahhoz, hogy búzát, jószágot stb. termeljen, annál több időt nyer más termelésre, anyagira vagy szellemire. Mint az egyes egyénnél, a társadalom fejlődésének, élvezetének és tevékenységének mindenoldalúsága is az időmegtakarítástól függ. Idővel való gazdálkodás, erre oldódik fel végül minden gazdálkodás."[2]

A társadalmilag szükséges munkaidőnek mint mindennemű társadalmi-gazdasági termelés szabályozójának ez a társadalmi általánossága a kapitalizmusban eldologiasodott-fetisizált formában jelenik meg, és – emiatt is – e formáció specifikus sajátosságának tekintik. Marx azonban nagy súlyt helyez annak bebizonyítására, hogy itt a társadalmi reprodukció általános jellegzetességéről van szó, amely persze a különböző formációkban különbözőképpen, a részleges tudatosság vagy a puszta spontaneitás különböző fokain jelenik meg. Marx Robinson – konstruált – példájával kezdi, akiről ezt mondja: „Maga a szükség viszi rá, hogy idejét pontosan beossza különböző funkciói között", aholis a végrehajtás objektív és szubjektív feltételektől függ, de a tevékenységek, a minőségi különbözőségek ellenére „csak különböző módjai az emberi munkának". Még érdekesebbek Marx megjegyzései a feudalizmus és ezen belül egy önellátó parasztcsalád gazdaságáról. Ott a legfontosabb ismertetőjegy a személyes függőség, és a munka csak kivételes ese-

tekben ölt áruformát, a robotmunkát mégis „éppúgy idővel mérik, mint az árut termelő munkát". A patriarchális parasztcsaládban a munkamegosztás feltételeit közvetlenül és a családon belül szintén nem az áruforgalom határozza meg. „De az egyéni munkaerők kifejtésének az időtartammal való mérése itt már eleve mint maguknak a munkáknak a társadalmi meghatározása jelenik meg, mert az egyéni munkaerők már eleve csak a család közös munkaerejének szerveiként működnek." Befejezésképpen így jellemzi Marx ezt a tényállást a szocializmusban: „A munkaerő tehát kettős szerepet játszana. Társadalmilag tervszerű elosztása szabályozza a különböző munkafunkciók és a különböző szükségletek helyes arányát. Másrészt a munkaidő egyszersmind mértéke annak, hogy a termelőnek egyénileg milyen hányad jut a közös munkából és ennélfogva a közös termék egyénileg elfogyasztható részéből is. Az embereknek munkájukhoz és munkatermékeikhez való társadalmi vonatkozásai itt átlátszóan egyszerűek maradnak a termelésben is, az elosztásban is."[3]

A különböző társadalmi reprodukciós formáknak ez a rövid egymás mellé állítása sokkal több, mint puszta polémia az eldologiasító fetisizálással szemben. Megmutatja egyrészt, hogy miként kell bizonyos, a dolog lényegéből fakadó törvényszerű tendenciáknak végbemenniük a társadalmi lét reprodukciójában a legkülönbözőbb objektív és szubjektív feltételek között. Másrészt és ezzel egyidőben világosan megmutatkozik, hogy a termelésnek ez a szabályozó elve a legkülönbözőbb körülmények között érvényesül ugyan, de mindig az emberek közti konkrét társadalmi viszonyokhoz kötődik és így mindig konkrétan is kifejezi a reprodukció mindenkori helyzetét. Minden olyan kísérlet, amely valamely konkrét körülmények között végbemenő megvalósulás konkrét szerkezetébe egy másikat akar belevinni, szükségképpen az objektíve szükségszerű és fölöttébb hatékony jelenségformák meghamisításához vezet, s ennek bizonyos körülmények között nagyon messzemenő gyakorlati-gazdasági következményei is lehetnek, mint például sok tizenkilencedik századi kézművesnél, akik nem ismerték fel idejekorán a már nagykapitalistává vált gazdaság által meghatározott, társadalmilag szükséges munkaidőt és ennek objektivitása tönkretette őket. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy a normálisan működő ré-

gebbi formációk esetében (a válságos átmenetek korszakaitól természetesen eltekintve) viszonylag spontánul ki szokott alakulni a többé-kevésbé helyes magatartás. Csak a tudatos tervezés fejlettebb fokán válik az ökonómiai összefüggések adekvát felismerése gyakorlatilag-közvetlenül életfontosságúvá és csak itt nem helyettesíthető ez más struktúrákból esetleg fennmaradó magatartásmódok manipulációszerű átvételével.

Arra, reméljük, mégis elegendő ez az ideiglenes, durva és nagyon is kiegészítésre szoruló vázlat, hogy fő vonásaiban érzékeltessük a társadalmi lét reprodukciójának legfontosabb ontológiai sajátosságait, főként a biológiai életszférával való összefüggésében és ellentétében. Kiindulópontul a legfontosabb közös vonás kínálkozhat: mindkét létszférában a reprodukció az általában vett lét döntő kategóriája: a lét szigorúan véve ön-reprodukciót jelent. Biológiailag az élet alapvető és elemi ismérveit így nevezik: születés, élet és halál – ezekre nincs analógia a fizikai létben; ezek ennek az ontológiai alapténynek a közvetlen következményei. Mivel a társadalmi létnek az ember mint élőlény a megszüntethetetlen alapja, világos, hogy a reprodukciónak ez a formája szükségképpen a társadalmi reprodukciónak is – úgyszintén megszüntethetetlen – mozzanatát alkotja. Persze csupán mozzanatát, mert abból a társadalmi együttműködésből, amelyen keresztül az emberek életüket, mindenféle kooperációjuk létszerű alapját, mindenkor reprodukálják, teljesen új, minőségileg különböző kategóriák és kategoriális viszonylatok alakulnak ki, és ezek, mint láttuk és még látni fogjuk, módosítóan hatnak az emberi élet biológiai reprodukciójára is. Ez a valóban meglévő analógia azonban, mivel azonosságnak fogták fel, nagyon gátlóan hatott a társadalmi létben végbemenő reprodukció megismerésére; Menenius Agrippa meséjétől a fajelméletekig, Othmar Spannig stb. erősen érezhetők voltak ezek a megtévesztő befolyások. Ma mintha elapadt volna ez a hullám, ehelyett a neopozitivizmus alapján (és olykor nem eléggé kritikus ellenfeleinek soraiban is) olyan szögesen ellentétes és egyoldalú elfogultságukban nem kevésbé hamis felfogások alakulnak ki, mintha a technika a társadalmi lét számára önműködően ható, az emberi akarattól teljesen független, „végzetszerű" hatalom volna, amelynek önmozgása végsősoron meghatározza az emberiség sor-

sát. Itt is kiszakítják az összefüggésből az összfolyamat egy mozzanatát, abszolutizálják, eldologiasító módon fetisizálják ezt, és ezért ez a felfogás is gátjává válik e reprodukciós folyamat helyes megismerésének. E folyamat egy – komplexusokból álló – komplexuson belül játszódik le, tehát csak komplex-dinamikus totalitásában érthető meg megfelelően.

Ha tehát ontológiailag helyesen akarjuk felfogni a társadalmi lét reprodukcióját, akkor egyrészt abból kell kiindulnunk, hogy ennek megszüntethetetlen alapja az ember a maga biológiai sajátosságában, biológiai reprodukciójában, másrészt mindig tudatában kell lennünk annak, hogy a reprodukció a természeten alapuló környezetben játszódik ugyan le, de ezt a környezetet a munka, az emberi tevékenység fokozódó mértékben módosítja, így hát a társadalom, amelyben az emberek reprodukciós folyamata valóságosan végbemegy, szintén fokozódó mértékben nem találja „készen" a természetben reprodukciójának feltételeit, hanem maga alkotja meg ezeket az emberek társadalmi gyakorlatának útján. Ebben mutatkozik meg a természeti korlátok visszaszorításának folyamata, amelyről ismételten, különböző nézőpontokból beszéltünk már. Az önmagát reprodukáló eleven egyedi lényeknek és környezetüknek kölcsönös vonatkozása természetesen a biológiai léten belüli reprodukciónak is alapvető jelensége. De ez a közvetlen biológiai szféra keretei között megy végbe; ez annyit jelent, hogy az adott élőlény kifejleszti egy adott környezetben azt, ami biológiai reprodukciójához szükséges. Belső dinamikája szempontjából véletlenszerű, hogy miként hat ez a folyamat környezetére. Általánosságban különböző élőlények reprodukciós folyamataiból viszonylag stabil kapcsolatok jönnek ilyenkor létre, így hát e folyamat egészen általános jellemzéseképpen elmondhatjuk, hogy egyszerűen önmagukat, vagyis ugyanolyan biológiai jellegzetességekkel rendelkező élőlényeket reprodukálnak. Természetesen a biológiai lét szférájának is megvan a maga története, a Föld geológiai történetével párhuzamosan. Sőt ez a történelem, végső ontológiai elvében, annyiban párhuzamos a társadalmi lét történetével, amennyiben mindkettőjüknél a fejlődés egyik döntő mozzanata abban rejlik, hogy az alacsonyabb fokok létének kategóriái a saját kategóriák uralma alá kerülnek és ezek hatására átformálódnak. Itt nem foglalkozhatunk

behatóbban ezzel a kérdéssel, csak arra utalunk, hogy a növényvilág még a szervetlen természettel fenntartott közvetlen anyagcserében reprodukálja magát, az állatvilág viszont már szerves táplálékokra szorul, és hogy az állatoknak és környezetüknek kölcsönös vonatkozásaiban a közvetlenül és kizárólagosan biofizikai és biokémiai reakciókat mind bonyolultabban közvetett szervek (idegrendszer, tudat) váltják fel. Itt kétségkívül meglehetősen nagy a hasonlóság azzal, ahogyan a társadalmi létben a természeti korlátokat visszaszorítják, és még az a közös vonás is megfigyelhető, hogy mindkét esetben az alacsonyabb létszint létfaktorainak csak átformálásáról lehet szó, de sohasem felszámolásáról. Az életszféra léte éppolyan megszüntethetetlenül alapul a szervetlen természeten, mint a társadalmi lét a teljes természeti léten.

Mindezen összefüggések és analógiák ellenére tagadjuk, hogy a két létszféra messzemenően, lényegbevágóan hasonló; minőségi különbözőségük döntő okait már részletesen tárgyaltuk: a munka, az ezt előidéző teleológiai tételezés és az ezt szükségképpen megelőző alternatív döntés olyan valódi, a kategoriális struktúrát meghatározó erők, amelyek távolról sem hasonlítanak a természeti valóság motorjaihoz. Ezeknek a specifikusan társadalmi mozgatóerőknek az ontológiai elsőbbségét mindenütt kimutathatjuk a reprodukciós folyamatban. Részletesen beszélünk még a társadalmi létnek azokról a specifikus kategóriáiról, amelyek egyáltalán nem hasonlítanak az élet létszférájának kategóriáihoz. Itt, ahol elsősorban a két létszféra elemi szétválásának tisztázása a fontos, hasznosabb azokra a mozzanatokra utalni, amelyekben egyértelműen kifejeződik a biológiai élet végső megszüntethetetlensége, de egyúttal az is kiviláglik, hogy milyen döntően módosítják ezeket tartalmilag és formailag a társadalmi fejlődés és ennek reprodukciós formái. Ha első lépésként a minden egyes embernek mint élőlénynek biológiai reprodukciójához nélkülözhetetlen táplálékra utalunk, akkor Marx ismert mondásából indulhatunk ki: „Az éhség éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel."[4] Marx itt világosan kimondja a meghatározottság mindkét oldalát: az éhségnek és kielégítésének megszüntethetetlen biológiai jellegét és egyúttal azt is, hogy ez utóbbi

minden konkrét formája a gazdasági-társadalmi fejlődés függvénye. De felszínesen járnánk el és megrekednénk a külsőségekben, ha a biológiai éhséget tisztán történelemfölötti „alapnak" és kielégítésének társadalmi formáját pusztán ezt érintetlenül hagyó, változó „felépítménynek" fognánk fel. Eltekintve attól, hogy az emberek hús-táplálékra való áttérésének feltétlenül voltak biológiai következményei, a táplálkozás társadalmi szabályozásának kétségkívül szintén vannak biológiai konzekvenciái.

Ez a társadalmi meghatározottság azonban még tovább megy, és érdekes fényt vet egy már jelzett, később még részletesen tárgyalandó fontos társadalmi kérdésre, az emberi nem fejlődésére. Hogy az emberi nem, mint Marx Feuerbach ellenében hangsúlyozza, nem néma, elvont-általános, hanem társadalmilag tudatossá váló kategória, annak már kezdetben meg kellett nyilvánulnia abban, hogy csak az egyes valóságos kis közösségek, később a nemzetek érezték magukat nembelien összetartozóknak, olyanoknak, akik megvalósítják az emberi nemet, míg az e körön kívül élőket olyanoknak tekintették, mint akik többé-kevésbé ki vannak rekesztve ebből. Csak a világpiac létrejöttével és intenzívvé-válásával került napirendre az emberi nem mint általános és minden embert átfogó probléma. Mármost ez a folyamat nagyon világosan nyilatkozik meg az étel elkészítésének fejlődésében. Ez lokális és csak lassan és nagyon viszonylagosan egységesül még nemzeti méretekben is. Ne mondjuk azt, hogy az ilyen differenciálódásokat kizárólag a természeti okok (éghajlat stb.) határozták meg. Ezek, különösen kezdetben, bizonyára tekintélyes szerepet játszottak. De nagyon mesterkélt kísérlet volna, ha valaki az osztrák, a bajor vagy württembergi „konyha" különbözőségeit főként természeti okokra akarná visszavezetni. És könnyen megfigyelhetjük, hogy a külföldi utazások kezdeti időszakaiban nagyon sokan egyszerűen visszataszítónak találták az idegen kosztot. Ma viszont, a világpiac, a világforgalom erőteljesebb kibontakozásának idején nyomon követhetjük, hogy nemzetköziesülnek fokról fokra a „konyhák". Az a folyamat, amelyet Goethe a „világirodalom" kifejezéssel magas ideológiai szinten jelzett, extenzíven és intenzíven mind erősebben hatol be az emberi táplálkozás mindennapi világába. Gyakran ez ma a manipuláltság, a presztízsfogyasztás stb. formáit veszi fel, de

ez éppen arra vall, hogy ezen a területen is nagymértékű társadalmiasodás ment végbe.

Ugyanezt a fejlődési irányt állapíthatjuk meg a biológiai élet másik döntő területén: a szexualitásban. Utaltunk már a férfi és a nő viszonyában bekövetkezett nagy társadalmi változásokra (matriarchátus stb.). Ezek kétségkívül szintén radikálisan hatnak a nemek egymáshoz való viszonyára, azáltal, hogy radikálisan megváltoztatják a tipikus magatartásmódokat a társadalmi életben; ebben a viszonyban korántsem „külsődleges" társadalmi kérdés, hogy ki az uralkodó és ki az alávetett stb.; ez nemcsak „külsődlegesen", a felszínen módosítja a szexuális viszonyt, hanem az ilyen módosulások olyan tipikusan helyeselt és elutasított emberi magatartásmódokat hoznak spontánul létre, amelyek mélyen hatnak arra, amit az egyik nem a másiknál vonzónak vagy visszataszítónak érez. Elég arra utalni, hogy – ha az emberek túlnyomó többségét vesszük figyelembe – a testvérek közti szexuális vonzást kihaltnak tekinthetjük. Mindebben a társadalmi reprodukció további sajátossága fejeződik ki a szexualitás vonatkozásában: a kölcsönös szexuális vonzás sohasem veszítheti el lényegbevágó testi, biológiai jellegét, de a szexuális érintkezés a társadalmi kategóriák inenzívebbé-válásával mind több olyan tartalmat vesz fel magába, amely többé-kevésbé szervesen szintetizálódik ugyan a testi vonzással, de amelynek hozzá képest mégis különnemű – közvetlen vagy közvetett – társadalmi-emberi jellege van. Ez is egyenlőtlenül nyilvánul meg, mint minden fejlődés a társadalmi lét reprodukcióján belül. Elég a polisz-polgárok homoszexualitására emlékeztetnünk, amelynek erotikus-etikai jellegét a korai Platón-dialógusok ábrázolják, vagy a hetérák szerepére a felbomló polisz-kultúrában, vagy a középkori aszketikus spiritualitás erotikájára stb. A fejlődés egyenlőtlensége ezen a területen a társadalmi lét törvényszerűségének kétarcúságából ered: egyrészt az általános törvény feltartóztathatatlanul abba az irányba hat, hogy ennek a létnek a kategóriái társadalmiakká – emberek alkotásaivá, az emberi létre irányulókká – alakulnak át, másrészt az itt kifejeződő tendenciáknak nincs teleológiai jellegük, noha társadalmilag tevékeny emberek egyes teleológiai tételezéseiből összegeződnek általános-objektív tendenciákká. Olyan irányokba haladnak tehát, amilyeneket a teleológiai té-

telezéseket előidéző szükségletek szabnak meg a számukra, de mivel ezeknek túlnyomó többsége nincs tisztában önmagával, és mivel minden teleológiai tételezés több és más oksági láncolatot hoz mozgásba, mint amire maga a tételezés tudatosan törekedett, ez a társadalmivá vált szintézis túlmutat minden egyedi tételezésen, többet valósít meg – általában objektíve –, mint amit tartalmazott, de ezt legtöbbször úgy teszi, hogy a következményekben rejlő megvalósulási lehetőségeket az egyes emberek gyakran a fejlődés általános menetétől különbözőknek, sőt velc ellentéteseknek látják. Így volt ez a modern-polgári erotikus bensőségnek a keresztény spiritualisztikus aszkézisen belül történt kialakulásával, amely aszkézis azonban, végső soron, történelmileg előkészítette azt; *Vita nuova** nélkül nincs Werther. Így van ez ma a zabolátlan és lelkileg üressé vált szexideológiával és -gyakorlattal. A polgári erotikus bensőség valójában sohasem tudta felszámolni a nők elnyomását; ebből a hamis tudat széles skálája jött létre a becsületes egzaltáltságtól a képmutatásig. De az ipar fejlődése, tendenciálisan, ennek az egyenlőtlenségnek a tényleges megszüntetése felé mutat. Már Kollontáj** is meghirdette az orosz forradalom idején a „pohár víz" ideológiáját. Ez spontán reakció a szexuális egyenlőtlenségre, ahogy a géprombolás is spontán reakció volt azokra az embertelenségekre, amelyek az ipar gépesítésének bevezetését szükségképpen követték. Ha tehát a tiszta szex divatját – joggal – nagyon kritikusan nézzük is, a fejlődésnek ezt az oldalát sem szabad figyelmen kívül hagyni, noha természetesen itt is nagy szerepet játszanak a manipulációs kategóriák és a presztízsfogyasztás.

Bizonyára nem szükséges tovább folytatnunk az elemzést ahhoz, hogy tisztán láthassuk azoknak a tartalmaknak és formáknak a társadalmi viszonylatait, amelyek a fejlett társadalmakban szociálisan befedik, átformálják, módosítják a tisztán biológiai szexualitást. A nagy történelmi tendenciákhoz igazodtunk eddig, de ne fe-

* *A Vita Nuova* Dante könyve a Beatricéhoz írott versekből és azok prózai kommentárjaiból; „Az első lírai regény a világirodalomban..." (Babits) – (A szerk.)

** Alexandra Kollontáj bolsevik forradalmár több könyvet írt a nőkérdésről. A húszas évek radikális feminizmusának szellemében a szexualitást puszta biológiai szükségletként kezelte. – (A szerk.)

ledjük el, hogy ezek megjelenési formái mélyen lenyúlnak a testi szférába, és az öltözködéstől a kozmetikáig döntően befolyásolják a szexuális-erotikus ösztönök működését, amelyek ismét igen szorosan kapcsolódnak fölöttébb fontos emberi viszonylatok fejlődéséhez. Fourier volt az első, aki a szexuális viszonylatok változásában, a férfi és nő viszonyában, a nő társadalmi helyzetében látta az emberi nem mértékét és mindenkori fejlődési fokát. Marx folytatta ezt a gondolatot és ezt mondta a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban: „Az ember emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya a *férfi viszonya a nőhöz*. Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az ember természethez való viszonya közvetlenül viszonya az emberhez, mint ahogy az emberhez való viszonya közvetlenül viszonya a természethez, saját *természetes* meghatározása. Ebben a viszonyban tehát *érzékileg*, egy szemlélhető *tényre* redukálva *jelenik meg*, mennyire lett az emberi lényeg az ember számára természetté vagy a természet az ember emberi lényegévé. Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát. E viszony jellegéből következik, mennyiben lett az *ember* mint *nembeli lény*, mint *ember* önmagává és mennyiben ragadta meg magát; a férfi viszonya a nőhöz az ember emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne megmutatkozik tehát, mennyire lett az ember természetes viszonyulása *emberivé* vagy mennyire lett számára az *emberi* lényeg *természetes* lényeggé, mennyire lett *emberi természete* számára természetté. Ebben a viszonyban megmutatkozik az is, mennyire lett az ember *szükséglete emberi* szükséglétté, mennyire lett tehát számára a *másik* ember mint ember szükségletté, s legegyénibb létezésében az ember mennyire közösségi is egyúttal."[5] Bizonyára nem szorul részletes kommentárra, hogy Marxnak ezekben a fejtegetéseiben a „természet" kifejezés nem a pusztán biológiai létet jelenti. A „természet" műszó itt értékfogalom, amely a társadalmi létből nőtt ki. Az embernek azt a spontán-önkéntes szándékát jelöli, hogy megvalósítsa önmagában az emberi nem meghatározásait. A „természet" kifejezés persze az emberi létezés megszüntethetetlen biológiai alapjaira is utal.

A társadalmi lét specifikus sajátossága még világosabban mutatkozik meg, ha ez lehetséges, abban a tevékenységi folyamatban, amelyet nevelésnek szoktunk nevezni. A magasabbrendű állatok-

nál természetesen erre is akadnak bizonyos analógiák. De ezek elhalványulnak, ha meggondoljuk, hogy a segítség, amelyet a felnőtt állatok sarjaiknak adnak, arra redukálódik, hogy ezek fajtaszerű ügyességgel egyszer s mindenkorra elsajátítsanak bizonyos magatartásmódokat, amelyekre életük fenntartásához állandóan szükségük van. Ezzel szemben az ember nevelésének lényege éppen abban rejlik, hogy alkalmassá kell tenni őt arra, hogy az életben később fellépő, új, előre-nem-látható eseményekre és szituációkra megfelelően reagáljon. Ez két dolgot jelent: egyrészt azt, hogy az ember nevelése – a szó tágabb értelmében – valójában soha sincs teljesen befejezve. Bizonyos körülmények között élete teljesen másfajta követelményeket támasztó, teljesen más társadalomban fejeződhet be, mint amilyenre – szűkebb értelemben vett – neveltetése előkészítette. Ha erre csak a hebbeli Anton mester magatartásával, a „Nem értem már a világot"-tal tud reagálni, akkor élete kudarcot vallott, és ebben az összefüggésben mindegy, hogy tragikussá, komikussá vagy egyszerűen nyomorúságossá válik-e. Már ez a tény is mutatja, hogy a szűkebb és a tágabb értelemben vett nevelés között nincs gondolatilag pontosan megvonható, metafizikai határ. Közvetlenül gyakorlatilag mindenesetre megvan ez a határ, persze társadalmanként és osztályonként fölöttébb különböző módokon. Ha most csak a szűkebb értelemben vett nevelésről teszünk néhány megjegyzést, akkor ezt először csupán azért tesszük, hogy még egyszer utaljunk arra a manapság elterjedt tévedésre, amely szerint az ember biológiai megalapozottságú sajátosságából következik, hogy lassabban fejlődik fajtája önálló példányává. Mindenesetre már a nevelési folyamat hosszúsága is visszahat az ember biológiai sajátosságára. Már az „éhség és a szerelem" taglalásakor is kimutattuk, hogy a változás elsődleges indítékai társadalmi, nem pedig biológiai jellegűek. Ha ma nem dolgoznak már kis gyerekek a gyárakban, mint a tizenkilencedik század elején, akkor ennek okait nem a biológiában, hanem az ipar és főként az osztályharc fejlődésében kell keresni. Ha ma a civilizált országokban az iskola általánosan kötelező és a gyerekek viszonylag sokáig nem végeznek munkát, ez a nevelés számára felszabadított időtartam is az ipari fejlődés terméke. Minden társadalom megköveteli tagjaitól az ismeretek, készségek, magatartásmódok stb. bizonyos mennyiségét; a

szükebb értelemben vett nevelés tartalma, módszere, időtartama stb. az így kialakult társadalmi igények következménye. Az ilyen megváltozott körülmények persze, ha elég sokáig tartanak, bizonyos mértékig visszahatnak az emberek fizikai és pszichikai sajátosságára. Az angol arisztokraták oly régóta fennmaradó típusa azonban sokkal kevésbé eredménye az átöröklésnek, mint annak a megformálásnak, amelyet a nevelés ad nekik Etontól Oxfordig és Cambridge-ig. Egyáltalán az osztály- és hivatás-típusok megfigyelésekor főként az ilyen megformálásokra kellene gondolni, aholis azután magától értetődően a tágabb értelemben vett – gyakran spontán – nevelés legalább akkora szerepet játszik, mint a szűkebb értelemben vett nevelés. Ha fellazul vagy egyenesen felbomlik társadalmilag az előbbi, akkor az „átöröklés" elveszti azt a képességét, hogy típusokat hozzon létre. Thomas Mann *Buddenbrook*-jában tanulságosan figyelhetünk meg egy ilyen felbomlási folyamatot, és láthatjuk, hogy pusztulásra van ítélve minden olyan hagyomány, amelyet a tágabb értelemben vett nevelés fejlesztett ki, mihelyt az össztársadalom reprodukciója megvonja tőle a jelenlegi és jövőbeli reális alternatívák kibontakozásának, befolyásolásának lehetőségeit; az itt megnyilvánuló általános törvényszerűséget csak megerősíti, hogy a nevelésből fakadó hagyománynak ez a kudarca olyan ellentétesen mutatkozhat meg, mint Thomas és Christian Buddenbrooknál: a korábbi nemzedékekkel összehasonlítva Thomas és Christian a kudarc egységes típusává olvad össze.

A nevelés problémaköre így arra a problémára utal vissza, amelyen alapul: lényege szerint úgy kell befolyásolnia az embereket, hogy a társadalmilag kívánt módon reagáljanak az élet új alternatíváira. A társadalmi lét reprodukciójának változásában rejlő kontinuitás fenntartásában segít, hogy ez a szándék – részlegesen – szakadatlanul megvalósul; igaz, hosszú távon – részlegesen – éppilyen szakadatlanul kudarcot is vall, de ez nemcsak annak a pszichikai reflexe, hogy ez a reprodukció egyenlőtlenül megy végbe, és hogy állandóan új és ellentmondásos mozzanatokat produkál, amelyekre még a céltudatos nevelés is csak elégtelenül készítheti elő az embert, hanem annak is, hogy ezekben az új mozzanatokban – egyenlőtlenül és ellentmondásosan – a társadalmi lét objektív továbbfejlődése e lét reprodukciójában fejeződik ki. Ezúttal is újból

hangsúlyozzuk, hogy a továbbfejlődést objektíve-ontológiailag, nem pedig értékszerű értelemben fogjuk fel. A reprodukciós folyamatnak ez a közvetlenül formálisnak-ontológiainak látszó aspektusa azonban – szintén objektíve-ontológiailag – az egyes emberi közösségek integrációjának folyamata is egyúttal, egy többé már nem néma emberi nemnek és ezzel együtt a mind sokoldalúbban (mind társadalmibban) kibontakozó emberi egyéniségnek a megvalósulási folyamata is.

Miközben a munka folyamata előrehalad, új szférákat, új szükségleteket, és ezek kielégítése céljából új utakat tárva fel és valósítva meg, társadalmilag nemcsak önmagát szélesíti ki, tökéletesíti fokozódó mértékben, hanem ezzel egyeidejűleg kialakít egy nem csupán technikai, hanem társadalmi munkamegosztást is. Itt nem lehet a feladatunk, hogy történelmileg felvázoljuk ezt a folyamatot. Csak néhány döntő mozzanatot hangsúlyozhatunk, amelyekben a munkának ez a reprodukciós folyamata és a belőle kinövő munkamegosztás ontológiailag újraformálja a társadalmi lét struktúráját. Az eredeti munkamegosztás bizonyára csupán alkalmi és ezért pusztán technikai együttműködés, bizonyos tennivalók vagy közös munkálatok elvégzésére. Valószínűleg meglehetősen sokáig tartott, amíg a munkamegosztás bizonyos foglalkozási ágakban megszilárdult, sőt különös társadalmi képződménnyé vált, amely az egyes emberrel már a társadalmi lét önálló formájaként áll szemben, és így visszahat egész életmódjára. Marx érinti ezt a problémát a *Német ideológiá*-hoz készített jegyzeteiben: „Az egyének mindig magukból indultak ki, mindig magukból indulnak ki. Viszonyaik valóságos életfolyamatuk viszonyai. Honnan van az, hogy viszonyaik velük szemben önállósulnak? hogy saját életük erői velük szemben túlerőre jutnak? Egyszóval: *a munka megosztása*, amelynek foka a mindenkor kifejlődött termelőerőtől függ."[6] A munkamegosztás így a termelőerők fejlődésének következményeként jelenik meg, de olyan következményként, amely a maga részéről további fejlődés kiindulópontja, amely közvetlenül az egyes emberek egyedi teleológiai tételezéseiből jött ugyan létre, de mihelyt kialakult, társadalmi hatalomként, társadalmi léte igazi tényezőjeként, e létet befolyásolva, sőt meghatározva áll szemben az egyes emberekkel, velük szemben önálló létjelleget ölt, noha az ő emberi

munka-aktusaiból alakult ki. Két olyan komplexusra gondolunk itt, amely élesen differenciálja az eredetileg egységes társadalmat: a szellemi és a testi munkának, valamint a városnak és a falunak a különválására; az osztályok és osztályellentétek kialakulásával persze szakadatlanul kereszteződik ez a két komplexus.

Az első felé vezető utat csírájában már a legkezdetlegesebb munkamegosztás is tartalmazza: a szükséges teleológiai tételezések, mint láttuk, két formát öltenek: vannak olyan tételezések, amelyek természeti tárgyakat (a szó legtágabb értelmében, tehát természeti erőket is beleértve) akarnak megváltoztatni az emberi célok érdekében, és olyanok, amelyek más emberek tudatára akarnak hatni, hogy a kívánt tételezésekre bírják őket. Minél inkább kifejlődik a munka, és ezzel együtt a munkamegosztás, annál önállóbb formákat ölt a teleológiai tételezések második fajtája, annál könnyebben fejlődhetnek ezek a munkamegosztás önálló komplexusává. A munkamegosztásnak ez a fejlődési tendenciája társadalmilag szükségszerűen kereszteződik az osztályok kialakulásával; az ilyen fajta teleológiai tételezések spontánul vagy intézményesen egy uralom szolgálatába állíthatók, ennek az uralomnak a leigázottjaival szemben, ezért kapcsolódik olyan gyakran az önállósult szellemi munka az osztályuralom rendszereihez, noha e munka régebben kezdődött, és az osztályharc folyamán, mint ezt már a *Kommunista Kiáltvány* megjegyzi, éppen a szellemi munka képviselőinek egy része áll át bizonyos társadalmi szükségszerűséggel a lázadó elnyomottak oldalára. Itt ezzel a kérdéssel sem foglalkozhatunk. Pusztán azért említettük meg, hogy megmutassuk: a társadalmi reprodukció végső soron az egyes emberek cselekvéseiben valósul ugyan meg – közvetlenül az emberben jelenik meg a társadalmi lét realitása –, de ezek a megvalósítandó cselekvések szükségképpen az emberek olyan viszonykomplexusaivá állnak össze, amelyek, ha már egyszer kialakultak, bizonyos önálló dinamikával rendelkeznek, vagyis nemcsak az egyes emberek tudatától függetlenül vannak jelen, reprodukálódnak, hatnak társadalmilag, hanem többé-kevésbé, közvetlenül vagy közvetve, döntő impulzusokat adnak az alternatív döntéseknek is. A kölcsönös érintkezés az ilyen komplexusokkal és ezek befolyásolása tehát szükségképpen mindig bizonyos mértékig sokértelmű, még ha főtendenciái az illető formáció összreproduk-

ciójának általános törvényszerűségeitől, struktúrájától, fejlődési irányától, fejlődési fokától stb. függnek is. Ilyenkor mindenesetre olyan differenciálódás alakul ki a társadalmi reprodukcióban az emberek között, amelyre ismét nincs semmilyen analógia az élet szféráiban. Éppen mert végső soron az emberi tevékenységek eredményei azok a döntő körülmények, amelyek az emberek alternatív döntéseinek tartalmat, formát és irányt adnak, nagyon szétágazó és mélyreható minőségi különbözőségek alakulnak ki az emberi nemen belül, így hát olykor látszólag még az emberi nem egysége is kérdésessé válik. Ez természetesen csak látszat, amelyet a társadalmi-történelmi fejlődés előbb-utóbb leleplez. De pusztán az a tény, hogy társadalmilag hatékony látszatként létezik, ismét feltárja a minőségi különbséget a társadalmi és a biológiai lét között. Ez utóbbiban ugyanis nem lehetséges valamely nemen belül ilyen, akár csak látszólagos, hasadás sem; csak biológiai alapon következhetnek be differenciálódások, akkor azonban új nemek keletkeznek, amelyek persze éppolyan némák, mint elődeik voltak a szétválás vagy átalakulás előtt. Az emberi nem tehát ilyen esetekben is egy – egyenlőtlenül és ellentmondásosan – kibontakozó társadalmi-történelmi kategóriának bizonyul.

Hasonló a helyzet a város és a falu közti munkamegosztással, amely egy bizonyos fejlődési foktól kezdve szintén végigfut az emberiség történetén. Az első települések, amelyekből később városok lesznek, a termelés és a biztonság okából jöttek létre. (Később térünk majd rá ez utóbbi szempontra, a védelem, a hódítás stb. termeléshez való gazdasági-társadalmi viszonyára.) Itt mindenekelőtt azt kell hangsúlyozni, hogy a város komplexus, amely rendkívül összetett, egymáshoz képest különnemű mozzanatokból alakul ki és rendkívül összetett, gyakran végletesen különnemű funkciókat tölt be. Lehetetlen tehát definícióval körülírni, hogy mi is a város: az ősi keletnek, a polisz-korszaknak, a középkornak, a kapitalizmus különböző stádiumainak a városait egyetlen szilárd nézőpontból sem lehet egyszerűen közös nevezőre hozni. És mégis világos, hogy az első városok létrejöttével fontos lépés történt a társadalmi lét társadalmasodásának irányába, amelyet többé nem lehetett visszacsinálni, noha a városok politikai, gazdasági, katonai funkciói szakadatlanul változtak, és olykor a városok hosszú időn át a hanyat-

lás szakaszait élték át. Éppilyen sokfélék a város és a falu kölcsönös vonatkozásai, a falusi lakosság létében bekövetkezett változások a gazdaságtól a szokásig és erkölcsig. Magától értetődik, hogy ezzel a társadalmi kategóriák még döntőbb szerepet kapnak a társadalmi lét megformálásában. Egyáltalán a város olyan komplexus, amelynek nem lehet semmiféle analógiája valamilyen alacsonyabbrendű léttel, és amelyben még a legegyszerűbb életfunkciók is társadalmi közvetítéssel jelentkeznek, és amelyben a természethez való kötöttség kihunyófélben van. (Még egy városi kert vagy park is túlnyomórészt társadalmi képződmény.)

A város puszta létezése tovább fokozza a testi és a szellemi munka szétválásának társadalmi folyamatát is. Minél inkább az ipar középpontjává válik a város, minél inkább kerül mennyiségileg és minőségileg túlsúlyba valamely ország ipari termelése a mezőgazdaságihoz képest, annál erőteljesebben koncentrálódik a szellemi munka összes ágazata a városokban, annál inkább elszakad a falu a kulturális haladástól. Ezzel párhuzamosan a fejlődés azt mutatja, hogy azoknak az embereknek a száma, akik a mezőgazdasági termelésben vesznek részt, az iparban, a kereskedelemben stb. foglalkoztatottakhoz, tehát lényegileg a városi lakossághoz képest állandóan csökken. Az emberiség tehát mind határozottabban eltávolodott kiindulási helyzetétől, ahogy a közvetlenül környező természettel fenntartott közvetlen anyagcseréje az összes ember munkáját igénybe vette. A különböző közvetítések között, amelyek háttérbe szorították ezt az eredeti közvetlenséget, s amelyek idővel önálló képződményekké, intézményekké váltak, a város válik az egyik legfontosabb, viszonylag önálló komplexussá, mégpedig minél inkább levetette átmeneti jellegét (az antik városállam hosszú ideig a lényegileg mezőgazdasággal foglalkozó népesség koncentrációja volt és teljesen ellentétes körülmények között a középkori város is sok hasonló vonást mutat, minél inkább vált minden tekintetben a falu valódi társadalmi ellenpólusává). Legalábbis meg kellett említenünk ezt a fejlődést, mert ez más oldalról mutatja, hogy miként alakítja ki mind magasabb fokon a gazdasági-társadalmi fejlődés, a különböző területeken különféleképpen, mindenütt és mindig a társadalmi lét tisztábban és kizárólagosabban társadalmiasuló felépítését a reprodukció folyamatában. A már többször

felvázolt összképet semmiképp sem bontja meg ez a tendencia, ez is egyenlőtlen és ellentmondásos, mivel az objektív összstruktúra határozott előrehaladása itt is olyan társadalmi jelenségmódokkal egyidőben és tőlük elválaszthatatlanul megy végbe, amelyekben a főtendenciára való szükségszerű és tipikus emberi reagálás ezzel többé-kevésbé éles ellentétben áll. Ellentét van tehát itt is az objektív gazdasági haladás és lelki-kulturális megjelenésmódjai között. Ezért mondja már a fiatal Marx a város és a falu ellentétéről: „Ez az ellentét a legkirívóbb kifejezése annak, hogy az egyén be van sorolva a munka megosztása, egy meghatározott, reá kényszerített tevékenység alá, s ez a besoroltság az egyik embert korlátolt városi állattá, a másikat korlátolt falusi állattá teszi és naponta újra szüli érdekeik ellentétét."[7] Ez a megállapítás természetesen főként az általános magatartás típusaira vonatkozik; éppilyen természetes, hogy minden fokon – helytől, időtől stb. függően különbözőképpen – az emberek legyőzik ezeket a torzulásokat, de magától értetődően mégsem egyszerűen egyéni módon, hanem olyan megoldási tendenciák segítségével, amelyeket a mindenkori konkrét társadalmi helyzet az emberek számára lehetővé tesz. A beteljesülés vagy a kudarc olyan aktus, olyan magatartásmód, amely az egyes embereken belül játszódik le; az ezeket létrehozó társadalmi meghatározások társadalmi objektivitásuk ellenére csak ilyen egyéni formákban, csak az egyéniség közegében fejeződhetnek ki reálisan.

A munkamegosztás társadalmi kibontakozásának mindezekkel a formáival kereszteződik a munkamegosztás történelmileg legfontosabb formája, az osztályok differenciálódása. Utaltunk már arra, hogy ennek eredete a munkaerőnek abban a fokozatosan kialakult specifikus használati értékében rejlik, hogy többet tud termelni, mint amennyi reprodukciójához szükséges. Mármost a termelés fejlődése, specifikus formái és korlátai határozzák meg az osztályok differenciálódását, társadalmi funkcióját és perspektíváját, mindenesetre kölcsönhatás formájában, mert az osztályok sajátossága és egymáshoz való viszonyuk döntően visszahat a termelésre (a rabszolgagazdaság termelési korlátai). De bármennyire egyedi, objektíve meghatározott komplexusok is az osztályok, ezek a komplexusok csak egymásra vonatkoztatva létezhetnek mint reflexiós meghatározások, éspedig olyanok, amelyeknél e reflexiós viszony

tudatosítása meghatározott, olykor döntő szerepet játszik. „Ez az ember például csak azért király" – mondja Marx –, „mert más emberek alattvalókként viszonyulnak hozzá. Az utóbbiak, megfordítva, azért hiszik, hogy alattvalók, mert amaz király."[8] Ha itt bizonyos ironikus kihegyezettséggel fejezte is ki magát Marx, különféle kijelentéseiből kiderül, hogy az osztályhelyzet tudatosodását döntő meghatározásnak tekintette, ha nem is az osztályviszonyok meghatározott létének, de legalábbis ígylétének szempontjából. *A filozófia nyomorúságá*-ban például ezt olvashatjuk: „A gazdasági feltételek először munkássá változtatták a lakosság tömegét. A tőke uralma e tömeg számára közös helyzetet, közös érdeket teremtett. Ilymódon ez a tömeg a tőkével szemben már osztály, de önmaga számára még nem az. Ebben a harcban . . . ez a tömeg egyesül, önmaga számára is osztállyá alakul."[9] A *Brumaire*-ben ez a tudat egyenesen az osztály létének kritériumaként jelenik meg; ezt mondja itt Marx a parasztságról: „Amennyiben millió és millió család olyan gazdasági létfeltételek között él, amelyek életmódjukat, érdekeiket és műveltségüket más osztályokétől megkülönböztetik és azokkal ellenségesen szembeállítják – annyiban osztályt alkotnak. Amennyiben a parcellás parasztok között csak helyi összefüggés van és érdekeik azonossága nem teremt köztük közösséget, nemzeti kapcsolatot és politikai szervezetet – annyiban nem alkotnak osztályt."[10] Természetesen teljesen félreértenénk Marx szándékait, ha ebből a határesetből, amelyet főként politikai és nem gazdasági-társadalmi, nem ontológiai nézőpontról fogalmazott meg ilyen végletesen, arra következtetnénk, hogy az osztály léte tudathoz kötődő valami. A problémának már az a korábbi megfogalmazása, amely szerint az osztály léte olyan magáértvaló, amely a magábanvalóból fejlődött ki, utal arra az arányra, amelyre Marx tulajdonképpen gondol: arra, hogy ami az osztályban objektíve létezik, az a konkrét termelési viszonyokból, az illető formáció struktúrájából nőtt ki. A tudat képes arra, hogy objektíve módosító funkciót gyakoroljon az osztály társadalmi létén, de ez csak azokat lepheti meg, akik bizonyos vulgármarxista hagyományoknak megfelelően a „tisztán objektív" alapot és az éppilyen „tisztán szubjektív" felépítményt marxista történetfelfogásnak tekintik; mivel a következő fejezet elvileg tárgyalja majd ezt a kérdéskomplexust, itt nem fog-

lalkozhatunk vele és nem is szükséges vele behatóbban foglalkoznunk.

A problémának csak egy oldalát kell kissé közelebbről szemügyre vennünk itt, azt, amit korábban Marxszal egyetértésben az osztály létében rejlő reflexiós meghatározásnak tekintettünk. A társadalmi lét ontológiája szempontjából ez először is annyit jelent, hogy minden osztály csak egy meghatározott társadalomban létezhet, mint társadalmi komplexus, és ezért viszonylag önálló létezése magában foglalja, hogy megszüntethetetlenül vonatkozik erre az össztársadalomra és többi osztályaira, és hogy valamely osztály társadalmilag csak akkor van jelen, ha gyakorlati kölcsönhatásban van formációja többi osztályaival. Semmi sem lehet tehát hamisabb, mint hogy bizonyos osztályviszonyokat a mindenkori totalitásban elfoglalt helyzetüktől elszigetelve vizsgáljanak. A rabszolgaság például az ókor uralkodó osztályformája; maradványai a középkor elején olyan epizódot jelentenek, amelyeknek nem voltak következményei; az amerikai négerrabszolgaság viszont, nyilvánvalóan anakronisztikus és szörnyűséges jellege ellenére, a kialakuló kapitalizmus alkotóeleme.[11] Ennek az a következménye, hogy a reflexiós viszony egyrészt feltételezi annak az össztársadalomnak a totalitását, amelyben a különböző osztályok egymással reflexiós viszonyban állnak, másrészt azt, hogy a reflexiós viszony gyakorlati jellegű, azoknak a társadalmi cselekvéseknek a szintézise, törvényszerűsége stb., amelyek az osztály meghatározott létéből a résztvevő emberek számára következnek. Marx nagyon világosan fejezte ezt ki, amikor Bruno Bauer idealizmusával szemben Loustalot folyóiratának mottóját idézte a francia forradalom idejéből: „Les grands ne nous paraissent grands / Que parce que nous sommes à genoux / – – – Levons nous! –"* És így kommentálja ezt a mondatot: „De ahhoz, hogy felkeljünk, nem elég *gondolatban* felkelni és hagyni, hogy *valóságos, érzéki* fejünk felett ott lebegjen a *valóságos, érzéki* járom, amelyet nem lehet eszmékkel elfilozofálni."[12] Marx korábban idézett állásfoglalásaiból világosan látható, hogy amikor a valóságra helyezi a hangsúlyt, és visszautasítja pusztán

* A nagyok csak azért nagyok szemünkben, mert mi térden állunk. Keljünk fel!" – (A szerk.)

gondolati átalakításának releváns voltát, ez korántsem jelenti azt, hogy általában a gondolati szférát irrelevánsnak tekinti. Pusztán arról van szó, hogy a társadalmi lét szempontjából itt is elutasítja a mechanikus materializmus (amely szerint a valóság a maga törvényszerű útját járja, teljesen függetlenül attól, hogy mi játszódik le az emberek tudatában) vagy a filozófiai idealizmus (amely szerint az emberi gondolat határozza meg, változtatja meg stb. a létet) absztrakt és hamis alternatíváját, és a gondolat ontológiai helyét mindig konkréten a létösszefüggésekben, létviszonylatokban, a lét változásaiban vizsgálja. Itt is arról az általunk már korábban megállapított tényállásról van szó, hogy a társadalmi lét mozgása végső soron egyes megvalósított alternatív döntések együttműködéséből áll. Ezeknek persze egyrészt valódi döntéseknek kell lenniük, amelyek közvetlenül vagy közvetve valódi cselekvésekké alakulnak át, másrészt az ilyen döntések anyagi következményei mind az egyes esetekben, mind pedig az össz-szintézist tekintve többnyire egészen másként alakulnak, mint ezt az egyes emberek – bármilyen sokan legyenek is – elképzelték és óhajtották. Csak a következő fejezetben elemezhetjük részletesen az ebből adódó problémákat.

Éppen a társadalomban lezajló osztályharcokat használják leggyakrabban arra, hogy a társadalmi létet a természeti lét valamilyen fajtájának fogják fel. Nem foglalkozunk itt azokkal a többnyire reakciós szándékokkal, amelyek az ilyen elméletekhez kapcsolódnak, noha makacs ismétlődésük, még olyan időszakokban is, amelyekben még látszatra sincs semmilyen plauzibilitásuk, világosan mutatja, hogy érdekükben áll igazi összefüggésektől eltekinteni, s ez ilyen társadalmi forrásokra vall. Amikor a látszatról beszéltünk, akkor a korábbi társadalmak osztálylétére gondoltunk, aholis ezt a születés természeti aktusa biztosította (kasztok, rendek), noha a nem-társadalmi véletlen ilyen esetekben is csak a mindenkori egyénnek bizonyos társadalmi réteghez való hovatartozását döntötte el, és maga a társadalmi tagolódás, például kasztokra, rendekre stb., a gazdasági-társadalmi fejlődés terméke volt. Véletlenről beszélünk, mert az egyén besorolása a társadalmi fejlődés általános törvényei alá, az ő szempontjából szükségképpen megszüntethetetlenül magán viseli a véletlen bélyegét. De még akkor is, amikor ez a látszat már teljesen eltűnt, mint a kapitalizmusban,

újból és újból felbukannak ilyen elméletek, amelyek a társadalmiságot gondolati úton természetivé változtatják vissza; így tesz például az úgynevezett társadalmi darwinizmus, amely azt akarja bebizonyítani, hogy a létért folyó harc a természet és a társadalom közös törvénye. Mindezek az elméletek figyelmen kívül hagyják, hogy a létért folyó tulajdonképpeni harcban közvetlenül és valóságosan a biológiai értelemben vett életről és halálról, ölésről, jóllakásról vagy éhenhalásról van szó, míg a társadalomban minden osztályharc annak a többletmunkának a kisajátításáért folyik, amely az emberi munkaerő specifikus használati értékét alkotja. (A háborúban való ölésnek, ha a háború nem kannibalisztikus okokból folyik, semmi köze sincs ahhoz a létért folyó harchoz, amely a természetben zajlik le.) Maga a háború, mint később látni fogjuk, az imént jelzett gazdasági-társadalmi reprodukciók – néha viszonylag önállósuló – kísérőjelensége. Már a rabszolgaság legkegyetlenebb formáiban is ez a helyzet; hiszen az a tény, hogy a rabszolgák még kikényszerített munkateljesítményük legvégletesebb fokozásával is csak minimális lehetőségeket kaptak saját életük reprodukálására, csupán annyit jelent, hogy túlfokozták a részesedést a rabszolgák többletmunkájából, ami erőteljesen korlátozta a rabszolgaság átlagos reprodukcióját; gazdasági-társadalmi jellege abban mutatkozik meg, hogy a termelésnek ez a módja csupán egy csaknem korlátlan rabszolga-utánpótlás esetében volt lehetséges, és ennek csökkenésével el is kellett halnia. (Fejlődés a késő római császári birodalomban.) Másrészt például a kora kapitalizmus gazdaságából kiderül, hogy a kimeríthetetlennek látszó munkás-kínálat az úgynevezett „szabad" emberekkel szemben is lehetővé tette a kizsákmányolás ilyen felfokozását.

Eltekintve ilyen tévtanoktól – mindegy, hogy jóhiszeműen vagy rosszhiszeműen keletkeztek-e – az osztályok és osztályviszonyok fejlődése ugyanazt a tendenciát mutatja, mint amit más társadalmi komplexusok esetében megfigyelhettünk: a létnek és viszonylatainak fokozódó társadalmi jellegét. A felvilágosodás és különösképpen Hegel óta ezt a fejlődést olyannak szokták feltüntetni, mint ami a szabadság irányába vezet. A szabadság problémája társadalmilag túl sokoldalú és túl sokértelmű ahhoz, hogy elemzéseink jelenlegi szintjén foglalkozhassunk vele. Ez a kérdés most, tehát tisz-

tán és általánosan ontológiailag, abban a formában jelenik meg, hogy amilyen mértékben az általános gazdasági törvények mind tisztábban és világosabban fejeződnek ki – tehát ahogy a természeti korlátokat visszaszorítják –, úgy uralkodik el mind nyilvánvalóbban a véletlen az egyének társadalomban elfoglalt helyzetén. Az egyedi esetnek és az általános törvénynek ez a viszonya általános ontológiai tény. Többnyire persze nem veszik ezt figyelembe, mert például az egyes molekulák véletlenszerű sorsa senkit sem érdekel, és csak az a mód ébreszti fel a megismerés érdeklődését, ahogy az általános törvény érvényesül. Csakhogy az általános törvénynek és az egyedi esetnek ez a viszonya mindenütt, társadalmilag is érvényes. Amikor például Marx szerint a gazdasági válságban erőszakosan érvényesülnek a kapitalista termelés egysége és helyes arányai,[13] akkor ez konkrétan azt jelenti, hogy X vagy Y tulajdonának csereértéke értékét veszti, és ő maga emiatt tönkremegy. De megszűnhet-e az a véletlen, hogy egy ilyen X sorsát Müllernek vagy Schulzénak kell elszenvednie? Azt hisszük: nem. És úgy látjuk, minél tisztábbá válik és minél inkább kibontakozik a reprodukciós folyamat társadalmisága, annál mezítelenebbül lép fel ez a véletlenszerűség. Eközben kétségkívül létrejön a szabadság látszata, amely annyiban puszta látszat, amennyiben a társadalmi lét növekvő társadalmiasodásával az egyén mind több tárgyi összefüggés, viszonylat stb. uralma alá kerül.[14] E helyzet további következményeivel csak később foglalkozhatunk.

De eltekintve attól, hogy miként dől el a szabadságnak ez a kérdése, az itt kiindulópontul szolgáló véletlen bizonyos konkretizálásra szorul. Iménti megjegyzéseinkben a véletlenszerűség két egymáshoz képest objektíve különnemű fajtájáról van szó. Az első abból fakad, hogy csak véletlenszerű lehet valamely ember biológiai értelemben vett születésének a viszonya ahhoz a társadalmi helyzethez, amely ezt a születést közvetíti. Ezzel persze nem tagadjuk az átöröklés törvényszerűségeit, amelyeket még nagyon kevéssé ismerünk; ez azonban nem érinti a véletlenszerűség itt tárgyalt specifikus fajtáját. Az általános törvénynek és egyedi tárgyainak viszonyában rejlő véletlenszerűség, mint már megmutattuk, egészen más jellegű a társadalmi létben, ahol a szervetlen természet egyszerű egyede egyedi szubjektummá fejlődik, amely képes, és

kényszerül is teleológiai tételezésekre. Ezek persze nem változtathatják meg a törvény általánosságát és általános – az illető egyedi ember szempontjából – véletlenszerű hatásait, az egyed számára mégis bizonyos mozgásteret teremtenek, amely bizonyos mértékig módosíthatja az általános törvény reá gyakorolt hatását. Magától értetődik ugyanis, hogy a jelzett gazdasági válságok esetében az egyedek ökonómiai viselkedése nem közömbös önmaguk szempontjából; cselekvésük megmentheti őket a katasztrofális következményektől, vagy ellenkezőleg, a katasztrófa kellős közepébe kormányozhatja őket. E mozgástér megítélésekor természetszerűleg számításba kell venni, hogy a teleológiai tételezések össz-következményeit egyetlen tételező sem láthatja teljesen világosan; ez azonban csak beszűkíti, de korántsem szünteti teljesen meg ezt a mozgásteret.

Azt hisszük, nem haszontalan, ha utalunk az egyes ember életének megszüntethetetlen adottságaiként létező véletlenszerűségekre, mert így kiviláglik, hogy a gazdaság általános törvényei, amelyek meghatározzák a reprodukció tartalmát, formáját, irányát, ütemét stb., konkrét megvalósulásuk során milyen kevéssé rendelkeznek mechanisztikusan általános jelleggel. De azt is éppilyen fontos belátnunk, hogy a véletlen óriási mozgástere a maga valódi kihatásaiban az ember társadalmi életének fontos részét alkotja. Az így kialakuló dinamikus struktúrát csak akkor foghatjuk fel, ha a maguk szorosan egymásbafonódó összetartozásában helyesen értelmezzük a véletlen és a szükségszerűség szerepét és jelentőségét. Nem vezethet túlfeszítetten racionalizált polaritásra az a tény, hogy látszólag bizonyos polarizáció jön létre, és hogy a társadalom a maga egészében közvetlenül a törvény, a szükségszerűség uralmát mutatja, az egyének élete viszont a különlegesen formált véletlenszerűségek hatáskörébe esik. A törvény és a véletlen egymásbafonódottsága az egésznek és részeinek is állandó sajátossága. Későbbi fejtegetéseink megmutatják majd, hogy a komplexusok bonyolult, egyszerre törvényszerű és véletlen kölcsönös vonatkozásaiból a társadalmi lét összkomplexusán belül mindkét póluson, *tehát mind az egyes embernél, mind pedig a társadalom totalitásánál* végső meghatározó ontológiai kategóriaként éppígylétük tűnik elő. Itt csak deklaratív módon jelenthetjük be fejtegetéseink-

nek ezt a végkifejletét, mert ennek a kategóriának csak az adhatja meg igazi szintetikus létjellegét, ha a legsokrétűbb meghatározásokat foglalja magában, és az egyszerre kezdetnek és végnek tételezett empirikus éppígyléttel a jelzésére szolgáló szón kívül szinte semmilyen közös vonása sincs. Csak azért említettük meg itt ezt a végkövetkeztetést, hogy az elvileg ellentétes és különnemű kategóriák újból és újból hangsúlyozott feloldhatatlan együttléte veszítsen ezzel valamit paradox jellegéből.

A társadalmi lét komplexitása korántsem jelenti, hogy hiányzik belőle a tagolódás, csakhogy ezt nem szabad konvencionálissá vált filozófiai értelemben felfognunk. Amióta a filozófia rendszerek alkotására vállalkozott, ezek – közvetlenül nézve – mindig tisztán egyneműsített statikus vagy dinamikus jellegű rendek voltak, amelyekben általában pontosan kimért hierarchia uralkodott. Ez a szigorú rend a legtöbb esetben magának mond ellent, mivel a rendező elvek – nagyon gyakran nem vagy nem egészen tudatosan – különnemű elvek hallgatólagos egyneműsítéséből alakultak ki. Hegelről szólva megpróbáltuk kimutatni, hogy a felépítés logikai elvei szakadatlanul kereszteződnek és vegyülnek az ontológiaiakkal, és hogy ez a hamisan egyneműsített különneműség az ontológiailag helyesen megragadott tényeket gyakran egy logicisztikus hierarchia kényszerzubbonyába erőlteti és ezzel önmagát idegeníti el. A saját szándékok ilyen eltorzításai természetszerűleg az összes többi filozófiában is kimutathatók. Fejtegetéseink kiindulópontjukat és módszerüket a valóság marxi, materialista és dialektikus, ontológiai gondolati visszatükrözéséből merítik. A materializmus az ontológiában nem csupán azt jelenti, hogy megtisztítja az ontológiát a logikai és az ismeretelméleti kategóriák okozta zavartól, hanem főként azt, hogy félreérthetetlenül szétválasztja az ontológiai és az értéktételező szempontokat. A régi ontológia – amely vagy arra vállalkozott, mint a késői ókor filozófiája, hogy filozófiailag helyettesítsen egy lehanyatló vallást, vagy közvetlenül teológiai feltételezésekből fejlődött ki, mint a skolasztikáé – szükségképpen a létformák hierarchikus tagozódását teremti meg, aholis a legfelsőbb lét (isten) mint a legigazibb lét egyúttal az értékhierarchia csúcsa is; gondoljunk csak arra, hogy miként fonódik össze az ontológiai istenbizonyítékban a lét és a tökéletesség. Természe-

tesen a materialista ontológiának is el kell ismernie a valóság lényegének megfelelő létfokokat. Az ilyen tagozódás ismérveit és kritériumait azonban kizárólag a létnek mint létnek a jellegzetességéből szabad meríteni. Ez először is azt jelenti, hogy meg kell kérdezni: melyik létfok rendelkezhet léttel a másik nélkül, és melyik tételezi fel – létszerűen – a másik fok létét. Erre a kérdésre világos és könnyen ellenőrizhető válaszokat lehet adni: a szervetlen természet nem tételez fel semmilyen biológiai vagy társadalmi létet. Teljesen önállóan létezhet, viszont a biológiai lét feltételezi a szervetlen lét különös sajátosságát, és saját létét egyetlen pillanatra sem reprodukálhatja, ha nincs szakadatlan kölcsönhatásban vele. Éppígy a társadalmi lét feltételezi a szerves és a szervetlen természetet, és e kettős alapzat nélkül nem fejlesztheti ki önálló, mindkettőtől eltérő kategóriáit. Mindez értékszempontoktól függetlenül is lehetővé teszi a létfokok elrendezését, anélkül hogy ez összekeveredne az ontológiai prioritás, az ontológiai függetlenség és függőség kérdéseivel.

Másrészt az ilyen tisztán ontológiai vizsgálat azt mutatja, hogy az egyik létszféra azért függ a másiktól, mert az alapjukul szolgáló kategóriákhoz képest minőségileg új kategóriák jelentkeznek benne. Ezek sohasem szüntethetik meg ama korábbiakat, amelyek létalapjukon uralkodnak. Kölcsönös vonatkozásaik inkább olyan átalakulásokra vezetnek, amelyek az új létszférát megalapozó lét törvényszerűségeit megőrzik, de új összefüggésekbe iktatják be őket, és bizonyos körülmények között új meghatározásokat valósítanak meg bennük, persze anélkül, hogy ezeknek a törvényszerűségeknek a lényegét meg tudnák változtatni. A korábbitól függő létszféra új kategóriái, törvényei stb. az ezeket megalapozó kategóriákhoz, törvényekhez képest újaknak és függetleneknek látszanak ugyan, de éppen újdonságukban és önállóságukban állandóan feltételezik ezeket mint létük alapjait. Ebből, harmadszor, az következik, amiről más összefüggésekben gyakran beszéltünk már, hogy valamely függő szféra kategoriális sajátosságai sohasem egycsapásra, készen és beteljesülten bontakoznak ki, hanem egy történelmi folyamat eredményei, amelynek során az új létforma állandó reprodukciója mind bonyolultabban, önállóbban, a maga összefüggéseiben – viszonylag – mindinkább önmagába zártan hozza létre

a rá specifikusan jellemző kategóriákat, törvényeket stb.[15] Ezek a történelmi folyamatok szükségképpen ellentmondásosak és egyenlőtlenek, mivel hajtóerői fölöttébb bonyolult kölcsönhatások, amelyek komplexusokon belül és komplexusok között működnek, és mivel nemcsak a mindenkori új létszférán belül hatnak egymásra különnemű tendenciák, hanem az alapul szolgáló és reá felépülő lét közti viszonylatok is különnemű tendenciákat mutató kölcsönhatásokat hívnak életre.

De ha egy ilyen fejlődésnek elég hosszú szakaszát vizsgáljuk, elvileg pontosan megállapítható törvényszerű fejlődési tendenciákra bukkanunk. Helyes filozófiai megismerésük újból és újból nagy nehézségekbe ütközik. Főként azért van ez, mert, mint már megmutattuk, az ilyen tendenciák szükségszerűsége, iránya, üteme stb. csak post festum ismerhető meg. De ha figyelmen kívül hagyva Marx javaslatát nem az ember anatómiájában keressük a majom anatómiájának kulcsát, akkor logikailag és ismeretelméletileg kézenfekvő az a hamis végkövetkeztetés, hogy magát a folyamatot teleológiainak fogjuk fel, olyannak, amely a későbbi stádiumra irányul. Magukban a folyamatokban azonban nem fedezhető fel teleológiai mozgató erő. Minden egyes szakaszban, a más szakaszokra történő átmenetekben csak oksági összefüggések és ezekből álló kölcsönhatások állapíthatók meg. Még a társadalmi létben is, ahol az emberek által végrehajtott egyedi tételezések kétségkívül teleológiai jellegűek, utóhatásaik, sok ilyen egyedi tételezés együttműködése, valódi kölcsönhatásai mindig tisztán kauzális jellegűek. Hiszen az ilyen teleológiai tételezések lényege, mint ezt a munka tárgyalásakor láttuk, éppen abban rejlik, hogy olyan oksági láncolatokat indítsanak be, amelyek – okságmeghatározta – következményei gyakran meghaladják azt, amit maga a teleológiai tételezés tartalmaz. Az ilyen mozgási irányok evolúciós beállítottságú tendenciáiban tehát sohase tételezzünk fel sem a társadalmi létben, sem a szerves természetben valóságosan ható teleológiát. A reprodukciós folyamatok *post festum* megállapítható iránya könnyen bírhat rá valamiféle teleológia feltételezésére, de a helyes gondolkodásnak eltökélten ellen kell állnia az ilyen csábításoknak. Még távolról sem ismertük ugyan meg kielégítően az itt működő konkrét törvényszerűségeket, de mindkét határfokon kétségkívül megálla-

pítható egy ilyen fejlődési irány ténye: az, amit ismételten a természeti korlátok társadalmi létben történő visszaszorításának mondtunk, a specifikusan társadalmi erők, viszonylatok, kategóriák, törvények stb. állandó mennyiségi és minőségi megerősödése olyan folyamatnak bizonyul, amelyben a társadalmi lét meghatározásai mind tisztábban társadalmiakká válnak, mind határozottabban felszámolják természeti meghatározottságokhoz való kötöttségüket. A szerves természetben is hasonló folyamat játszódik le: a biológiai meghatározások itt mind tisztábban, mind specifikusabban válnak biológiaiakká. Ezzel az általános mozgásiránnyal természetesen véget is ér a hasonlóság; az egyes meghatározások, viszonyaik, növekedési tendenciák már nem hasonlítanak.

Gondolatilag persze az ilyen folyamatokat értékelően is felfoghatjuk. De hamar kitetszik, hogy az érték-nézőpont itt nem a dolog lényegéből fakad, hanem tisztán gondolatilag választották és kívülről alkalmazták egy különnemű anyagra; ezért a gondolkodás történetében gyakran elő is fordult, és még ma is előfordul, hogy a természetiséget értékprédikátummal látják el és a társadalom társadalmivá-válását negatívan értékelik. De ha az ilyen folyamatokat tisztán ontológiailag vizsgáljuk, vagyis valamely létmód benső fejlődési tendenciái szerint, akkor a társadalmi lét éppígylétét gondolati visszatükröződése lényegesen jobban közelítheti meg. És a tisztán ontológiai nézőpont itt is kritikailag megalapozottnak bizonyul, ellentétben az értékek imént jelzett önkényével. Ugyanis a munka ontológiai elemzésekor megállapíthattuk már, hogy az érték egységes, létből fakadó értelemmel rendelkezik ugyan a társadalmi léten belül, és hogy az értékelés itt elkerülhetetlenül megvalósítandó gyakorlati magatartás, amely szükségszerűen nő ki a társadalmi lét specifikus meghatározásaiból és specifikus működéséhez nélkülözhetetlen, de mind a szerves, mind pedig a szervetlen természet vonatkozásában pusztán szubjektív és ezért lebírhatatlanul önkényes tételezés marad. A helyzet természetesen rögtön megváltozik, mihelyt már nem a magábanvaló természetről, hanem a társadalom és a természet anyagcseréjéről van szó. Maga a munka és a gyakorlat összes bonyolultabb társadalmi formái egyaránt azokon a természeti tárgyakon is végrehajtják az objektíve szükségszerű teleológiai tételezéseket, amelyek ennek az anyagcse-

rének a körébe tartoznak, és ezekből létszükségszerűséggel fakadnak értékek és értékelések. Amikor Marx például a pénzkérdéssel kapcsolatban az aranyról és az ezüstről beszél, ezt mondja: „Az arany és ezüst nem pénz természettől fogva, de a pénz természettől fogva arany és ezüst." Előzőleg azokat a gazdaságmeghatározta tárgyi kritériumokat fejti ki, amelyek alkalmassá tesznek egy természeti tárgyat arra, hogy gazdaságilag pénzként funkcionáljon; ilyen a „minőség egyformasága", ilyen a nemesfémeknek az a tulajdonsága, hogy „viszonylag sok munkaidőt ... kis terjedelemben foglalnak magukban stb." Mivel az arany és az ezüst természeti tulajdonságai megfelelnek ezeknek a kritériumoknak, a pénz „természettől fogva arany és ezüst". Marx azt is kimutatja, hogyan vezethető le a társadalomnak és a természetnek ebből az anyagcseréjéből az arany és az ezüst esztétikai értékszerűsége is.[16]

Ontológiailag is ilyen módszerrel kell a társadalmi lét benső struktúrájának elemzéséhez hozzáfognunk. Vagyis meg kell vizsgálnunk, hogy melyik kategóriának, illetve kategóriakomplexusnak van ontológiai elsőbbsége a másikkal szemben, melyik létezhet a másik nélkül, másrészt melyiknek a létezése tételezi fel ontológiailag egy másik létét. Ha most ebben a tisztán ontológiai értelemben vizsgáljuk a társadalmi létet, akkor rögtön észre kell vennünk, hogy az ember biológiai reprodukciója nélkül társadalmi lét sem lehetséges. A szerves természet és a társadalmi lét összefüggésének ez a pontja egyúttal e létfok minden bonyolultabb és közvetettebb kategóriájának ontológiai alapja. Az emberek végtelenül hosszú ideig még túlnyomórészt csak biológiailag reprodukálták önmagukat, anélkül hogy ebben a reprodukciós folyamatban létrehozták volna a tulajdonképpeni társadalmi tárgyiassági formákat. Viszont egyszerűen elképzelhetetlen, hogy ezeket a formákat létezőknek gondoljuk, ha nem fogadjuk el, hogy létalapjuk az emberek biológiai reprodukciója. Ennek a létmozzanatnak tehát ontológiai elsőbbséget kell tulajdonítani a másikkal szemben, ahogy a fejlődés magasabb fokán a használati értéknek (a gazdaságilag, munkával feldolgozott természeti tárgynak) ontológiai elsőbbsége van a csereértékkel szemben; a használati érték létezése, működése csere, tehát csereérték nélkül ismét csak lehetséges és hosszú

időszakokon keresztül valóság is volt, viszont a csereérték nem létezhet használati érték nélkül.

Az emberi élet biológiai reprodukciójának ez az ontológiai elsőbbsége éppen ezért – szintén ontológiailag – elsőbbséget élvez minden más emberi tevékenységgel, minden más gyakorlattal szemben. A munka, amelyben, mint megmutattuk, először fejeződik ki a társadalmi lét ontológiai sajátossága, magától értetődően eleinte és nagyon sokáig ennek a reprodukciónak a közvetlen szolgálatában áll. De ez egyúttal a társadalmi lét ontológiai genézise, mivel az emberi élet biológiai reprodukciójának összes mozzanatai mind társadalmibb jelleget öltenek, és olyan meghatározásokat keltenek életre, amelyeknek – éppen létszerűen – nem lehet már analógiájuk az élet biológiai reprodukciójával (főtt étel, ruházat stb.), és másrészt, az ehhez szükséges munka, munkamegosztás stb. dialektikájának következtében, azokat a tevékenységeket is beillesztik a reprodukció folyamatába, amelyeket csak távoli közvetítés kapcsol a biológiai reprodukcióhoz, és amelyek már mind tisztább társadalmi jelleggel rendelkeznek (nyelv, csere stb.). Ezért amikor Marx bebizonyítja a gazdaságnak a történelmi materializmus szempontjából döntő módszertani elsőbbségét, ebből az alapvető ontológiai tényből indul ki: „Az előfeltétel nélküli németeknél azzal kell kezdenünk, hogy leszögezzük minden emberi létezésnek, tehát minden történelemnek is első előfeltételét, nevezetesen azt az előfeltételt, hogy az embereknek ahhoz, hogy ‚történelmet csinálhassanak', meg kell élniük. Az élethez azonban mindenekelőtt evés és ivás, lakás, ruházat és még egy és más szükséges. Az első történelmi tett tehát az e szükségletek kielégítésére szolgáló eszközök előállítása, magának az anyagi életnek a termelése, márpedig ez olyan történelmi tett, minden történelemnek olyan alapfeltétele, amelyet még ma is, mint évezredekkel ezelőtt, naponként és óránként teljesíteni kell, hogy az ember egyáltalán életben maradhasson."[17]

Nem szorul nagyon részletes magyarázatra, hogy itt ontológiai, nem pedig ismeretelméleti, logikai vagy akár tudományelméleti levezetésről van szó. Az ember biológiai reprodukciójának lét-elsőbbsége mint gazdasági tevékenységének kiindulópontja, és ez mint egyre tisztább társadalmi aktivitásainak ontológiai-genetikus alapja: ez az az alapvetés, amelyet a marxizmus általános filozófiá-

ja elválaszthatatlanul összeköt a társadalmi-történelmi fejlődésről alkotott elméletével, a történelmi materializmussal; ez a kötelék annál is erősebb és megalapozottabb, mivel, mint már kimutattuk, maga a történelmiség is a marxizmus világnézetének alapvető ontológiai elve. Ezek az összefüggések, ha a megismerés minden más elvét, joggal, e létkérdés eldöntése mögé helyezzük, egyrészt világosan mutatják a lét ontológiai prioritását, másrészt azon bonyolultabb emberi tevékenységek fejlődésének is tisztán megragadható ontológiai alapzatot adnak, amelyek a közvetlen látszat szerint teljesen függetlenek a gazdasági tevékenységtől. A történelmi materializmus benső szükségszerűsége, tudományosan szilárd megalapozottsága csak a dialektikus materialista ontológiára épülhet fel.[18]

Ha nem ontológiailag közelítünk meg valamely sajátképpen ontológiai kérdést, ebből további filozófiai zavarok következnek. A módszer ismeretelméleti beállítottsága – minél inkább Kant befolyása alatt történik, annál inkább – szükségképpen a lét és az érték problémakörének megengedhetetlen összekeveredésére vezet. Érdekes itt megfigyelni, hogy noha maga Kant ridegen elutasította az ontológiai istenbizonyíték logikáját, követői között mind erőteljesebben kezdett kialakulni a lételsőbbség és az értékszint közti konvergencia. Mégpedig kettős irányban: azok, akik a marxi módszer ismeretelméleti felvizezése ellenére hűek maradtak a történelmi materializmushoz és nem akarták megszüntetni a gazdaság elsőbbségét a társadalmi életben, a gazdasági élet ontológiai elsőbbségének értékhangsúlyt kölcsönöztek, és az egész felépítményt, különösképpen mindazt, ami az ideológiával összefügg, bizonyos filozófiai megvetéssel kezelték, olykor azzal a nem-mindig-tudatos akcentussal, mintha az egyedül hatékony és fontos gazdaság puszta epifenomenonjáról volna szó; ezzel szemben azok, akiknél az értékhangsúly tendenciája került túlsúlyba, ilyen okokból szintén gyakran öntudatlanul, megvetően félretolták a társadalmi törvényeket, és a fejlődés ontológiailag megalapozott marxi fogalmából valamiféle értékfejlődést csináltak, aholis álláspontjuk szempontjából egyremegy, hogy ehhez a kanti végtelen fejlődésnek vagy valami Hegel módján felépített történetfilozófiának a modelljét alkalmazták-e. Érdekes, hogy a marxi módszer ilyen eltorzításá-

nak mindkét filozófiai tendenciája a politikailag baloldali és a jobboldali beállítottságúaknál egyaránt megtalálható.

Maga Marx ezzel szemben nagyon pontosan megkülönbözteti a létet és az értéket, és mint korábbi fejtegetéseinkből világosan kitűnik, sohasem kantiánus módra, pusztán ismeretelméletileg állítja ezeket egymással szembe mint létet és Legyent, hanem az értéknek, az értéktételezésnek, az értékmegvalósításnak kijelöli a társadalmi lét ontológiájában az őket megillető helyet. Világosan láthatjuk ezt, ha még egyszer emlékeztetünk a szükségszerűség és a szabadság birodalmáról szóló híres és döntő kijelentésére. Marx ezt mondja erről: „Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. Ezen a területen a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett hogy ez mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése."[19]

Csak az utolsó fejezetben foglalkozhatunk azokkal a konkrét következtetésekkel, amelyek ebből a szembeállításból a társadalom és az ember számára adódnak. Itt csak azt kell belátnunk, hogy a szabadság birodalma, amelyben Marx a társadalmi fejlődés legfőbb értékét, értékkicsúcsosodását látja, nem gazdasági jellegű, sőt kilép a gazdaság területéről, amely, mint Marx éppen itt határozottan állítja, szükségképpen mindig a szükségszerűség birodalma marad. Ezen az ontológiai lényegén még a gazdasági gyakorlat legvégletesebb és legjobb humanizálása – az „az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között" –

sem változtathat. A szabadság birodalmát Marx úgy jellemzi, hogy ezen túl kezdődik meg, hogy benne az emberi erőkifejtés öncél, ami a gazdasági gyakorlat keretei között ellentmondás volna, mivel az erőkifejtés mint öncél, ellentétben áll e gyakorlat struktúrájával. (Egyes esetekben lehetséges ugyan, hogy e gyakorlat szubjektíve az emberi öncél megvalósulásaként hat, de ez nem szüntetheti meg a benne meglévő, másként strukturált teleológiai tételezések objektív természetét.) Az erőkifejtés mint öncél feltételezi az emberi személyiség teljes kibontakozásának társadalmi értékét, tehát értéket képvisel. Későbbi fejtegetéseink, eddigi lehetőségeinknél pontosabban és részletesebben, megmutatják majd, hogy az értékszerűség is, akárcsak maga az egyéniség, a társadalmi fejlődés terméke, és ezért minden konkrét megnyilvánulásában – minél magasabb fokon állnak, minél egyedülállóbbak ezek, annál inkább – ontológiailag mindenkor feltételezi a termelés meghatározott fokát; más összefüggésekben megmutattuk már, hogy a termelőerők objektív fejlődése az emberi képességek fejlődésével egyenlőtlenül és ellentmondásosan megnyilvánuló, de szükségszerű egyidejűséget mutat. Marx, aki itt a szabadság birodalmát a szabad idővel hozza összefüggésbe, pusztán arra mutat rá, hogy alapfeltétele a társadalmilag szükséges munkaidő megrövidítése, amelyet csak a termelőerők fejlődése tesz lehetővé. De ezzel világossá válik, hogy a legfőbb emberi értékeket Marx ontológiailag a valódi ember ontológiailag elsődleges gazdasági gyakorlatából, valódi reprodukciójából vezeti le. Magától kiderül itt, hogy az értéknek ez az ontológiai függősége csak keletkezését, lényegét, az emberi gyakorlat rendszerében elfoglalt helyét határozza meg pontosan, de érték-jellegét korántsem csökkenti le, sőt, ellenkezőleg, csak fokozza ezt azáltal, hogy bepillantást enged eredetének és érvényességének létszerű szükségszerűségébe.

A valóságos, értékekkel szemben semleges gazdasági fejlődésnek és az objektíve érvényes értékeknek ezt az éppen létszerűen elválaszthatatlan egységét éppilyen világosan megfigyelhetjük egy másik, kifogástalanul megállapítható általános tendenciáról, amely a társadalmi lét társadalmiságának kibontakozásában érvényesül: az emberiségnek mint többé már nem néma emberi nemnek a létrejöttére gondolunk. Korábbi fejtegetésekből ismerjük már e jelen-

ség általános körvonalait. Alapvető tény itt az emberiség gazdasági integrációja a világpiac formájában, amely gyakran közvetett, de tényleges, az egyéni tudat számára is elutasíthatatlan kapcsolatot teremt az összes ember között, akik az emberiséget együttesen megtestesítik. Ez a folyamat, és eredménye, a megvalósulóban lévő emberi nem, társadalmi jellege miatt nem néma. Hiszen biológiailag nézve azóta létezik az emberi nem, amióta objektíve levált a főemlősök fajairól és objektíve önálló nemmé vált. De ha ezt a nemet pusztán objektív biológiai totalitásában vizsgáljuk, akkor éppolyan némának bizonyul, mint az, amelyikből származott. A némaság csak akkor szűnhet meg, amikor a munkában, a munkamegosztásban stb. végrehajtott teleológiai tételezés objektív és szubjektív eredményeinek következtében a filogenetikai reprodukció már nem pusztán biológián fog alapulni, hanem ezt egyre erősebb, egyre dominálóbbá váló társadalmi meghatározások fedik el, módosítják, alakítják át stb. De a munka és a munkamegosztás, elszigetelten tekintve – ami persze éppen itt megtévesztő hiba volna – csak objektíve szüntetné meg a nem némaságát; igazán csak akkor szűnhet ez meg, amikor nemcsak objektíve valósul meg a többé már nem néma nem, hanem elérkezik önnön magáértvalóságához is. (Tudjuk már, hogy ez a folyamat a valóságban miként zajlik le: mind nagyobb emberi közösségek válnak tagjaik számára a nem többé már nem néma megtestesüléseivé.)

Ehhez azonban az szükséges, hogy a társadalmi létben tudatosodjon a társadalmi reprodukció során létrejövő magábanvaló, mégpedig olymódon, hogy ez a tudatosodás az emberi nem mindenkori megtestülését úgy helyeselje, mint ami a saját – egyéni – létéhez is hozzátartozik, tehát értéktételezés legyen, mellyel hitet tesz az így létrejött érték mellett. Minél szélesebben, magasabban és mélyebben bontakoznak ki ilyen társadalmi képződmények, minél erősebb köztük a társadalmi kölcsönhatás, annál inkább közeledhet az emberek tudata az emberiségnek mint az emberi nem társadalmi-filogenetikai egységének a – kezdetben pusztán gondolati – tételezéséhez. Nyilvánvaló, és különböző helyeken ki is fejtettük már, hogy ennek az egységnek valódi alapja a világpiac fejlődése, és ennyiben a történelem eddig megtett útja már erősen közeledik az emberi nem ilyen egységének megvalósításához. Ez azonban

egyelőre csak magábanvalóságára vonatkozik. Az egyenlőtlen fejlődés ellentmondásossága ezen a területen kettős formában nyilvánul meg: egyrészt rendszerint – és a társadalmi gyakorlat szempontjából ez a döntő – helyeslik ugyan az emberi nem magábanvalósága irányába haladó integráció reálisan elért formáját; sőt egyesek számára lehetőség nyílik arra, hogy a történelem fejlődésvonalának elébe vágva, gyakran jelentős társadalmi hatást is gyakorolva kifejezzék az emberiség egységes magáértvalójának intencióját. Másrészt viszont – erről is beszéltünk már – meg akarják gátolni ezt a továbbfejlődést, le akarják küzdeni a holnapot a ma nevében. Mindkét mozgásban, amely történelmileg rendkívül változékony formákat ölt, értékek igenléséről és tagadásáról, objektív értékek közti objektív konfliktusokról van szó; mindketten szükségképpen abból a talajból nőnek ki, amelyet a mindenkori gazdasági-társadalmi fejlődés alkotott meg. Ha tehát sok értékelés szögesen ellentmond is jelenének, ez nem jelenti azt, hogy az érték apriorisztikusan független a valóságtól, mint a kantiánusok vélik, hanem ez további példa arra, hogy az általános fejlődés a maga szükségszerűségében magában foglalja az ellentmondásokat a maguk – szintén létező – megjelenési formáiban, és hogy valamely létfok igazi totalitását lehetetlen adekvát módon megragadni az ilyen ellentmondásosságok megértése nélkül. A világpiac megkerülhetetlen alap az emberi nem önmagáért létező egységének megvalósításához; de ez csak ennek magábanvalóságát tudja – ezt persze szükségszerűen – létrehozni, és ezt magáértvalósággá csak maguknak az embereknek a tudatos cselekedete alakíthatja át és emelheti fel. Ennek a folyamatnak nélkülözhetetlen mozzanata az, hogy a helyes értéktételezések megvalósítják a valódi értéket. Eközben csöppet sem csökken vagy gyengül ennek az emberi tevékenységnek a fontossága, aktív jellegének valódisága, mert csak olyan embereket mozgat, akiket magának az általános folyamatnak a valódi és objektív meghatározásai formálnak meg és tesznek alkalmassá ilyen aktivitásra, és akiket ez a folyamat olyan elutasíthatatlan alternatívák elé állít, melyekre értékelő, értékkifejlesztő vagy értékgátló módon választ adnak.

2. KOMPLEXUSOKBÓL ÁLLÓ KOMPLEXUSOK

A társadalmi lét csak szakadatlan reprodukciójában létezik, szubsztanciája mint lét lényegileg szakadatlanul változik, s éppen az jellemzi, hogy a reprodukció szakadatlan változása mennyiségileg és minőségileg mind fokozottabb módon újból és újból létrehozza a társadalmi lét specifikus szubsztanciális vonásait. Mivel a társadalmi lét a szerves természetből fakadt, szükségképpen megőrzi eredetének állandó ontológiai ismérveit. A két létszférának ez a – valódi reprodukciós folyamatban újból és újból felfüggesztett és a változások révén mindig újból helyreállított – közvetítő tagja az ember mint biológiai lény. Ennek – biológiai – reprodukciója nemcsak a társadalmi lét nélkülözhetetlen előfeltétele, hanem magának a reprodukciós folyamatnak egyik pólusa is; a másik pólus magának a társadalomnak a totalitása. A társadalmi létnek és a szerves természetnek ez az elválaszthatatlan kapcsolata egyúttal a két létszféra közti minőségi különbséget is megmutatja. Az élőlények biológiai reprodukciója ugyanis a szerves természetben egyenesen azonos léte folyamatával. Létét persze minden élőlény bizonyos konkrét – szerves és szervetlen – környezetben valósítja meg, amelynek változatlansága vagy változása döntően hat mind az ontogenetikai, mind pedig a filogenetikai értelemben vett biológiai reprodukciós folyamatra. De az élőlény és a környezet összes állandóan meglévő kölcsönhatása között itt mégis az a túlsúlyos mozzanat, hogy miként hat a környezet az élőlényre, miként serkenti, engedi vagy gátolja reprodukcióját; végsősoron ez határozza meg a fajok, a nemek stb. fennmaradását vagy kihalását. Eközben természetesen nem-lebecsülendő szerepet játszik az élőlényeknek az a képessége is, hogy biológiailag alkalmazkodnak az ilyen vál-

tozáshoz, de a döntő hajtóerő maga az objektív változás. A szerves világ történetisége lényeges fejlődési fázisait tekintve nem választható el a Föld geológiai történelmétől. Az egyes élőlények a maguk reprodukciós folyamatában egyrészt a szervetlen és a szerves természetnek ezzel a totalitásával állnak szemben, másrészt konkrét kölcsönhatások viszonylatában ennek a totalitásnak egyedi, szerves és szervetlen, részmozzanataival. Mivel közvetlenül az a látszat keletkezik, mintha e mozzanatok kiválasztását az élőlények szerveinek sajátos mivolta határozná meg, Uexkülléhez hasonló elméletek jönnek létre az élőlények környezetéről. Az élőlények sorsát valójában döntően meghatározhatják olyan reális erők és tárgyak, amelyeket organikusan képtelenek észlelni; a valóban ható mozzanatoknak csak kis részét alkotja a környezettel való kölcsönhatásoknak az a köre, amelyet az organizmus határoz meg. Nem törekedhetünk arra, hogy részletesen kifejtsük ezt az ontológiai helyzetet, de annyi bizonyos, hogy az élőlényeknek és környezetüknek a kölcsönhatása olyan jellegű, hogy ebben szükségképpen a környezet a túlsúlyos mozzanat, hiszen az élőlény közvetlenül az össz-környezetben foglal helyet és reprodukciós folyamatának nem kell kialakítania állandóan közvetítő részmozzanatokat önmaga és a totalitás között. Így az egyes élőlények és környezetük között csak elenyésző mértékben van igazi kölcsönhatás. A szerves természetben az egyes élőlények reprodukálódnak, és ez a reprodukció persze mindig közvetlenül egybeesik a filogenetikai reprodukcióval. A nem némasága éppen erre a közvetlen azonosságra épül fel.

A társadalmi lét viszont alapstruktúráját tekintve két dinamikus, önmagát a mindig megújuló reprodukciós folyamatban tételező és megszüntető komplexusnak: az egyes embernek és magának a társadalomnak a polarizációját mutatja. Ami az embert illeti, ő először és közvetlenül, de végső soron megszüntethetetlenül biológiailag létező lény, a szerves természet egy darabja. Már ez a sajátos mivolta is komplexussá teszi; hiszen minden egyes élőlénynek, a legprimitívebbnek is, ez az alapstruktúrája. A szerves természetben, mint korábban kimutattuk, úgy zajlik le ez a fejlődés, hogy a külvilág eredetileg még egyszerűen fizikai vagy kémiai impulzusai az organizmusban a specifikus biológiai jelenségmódokban kapják

meg objektív alakjukat; így lesznek hangok a légrezgésekből, amelyek mint ilyenek eredetileg tisztán fizikaian hatottak, így lesz kémiai hatásokból szaglás és ízlelés, így alakulnak ki a látószervekben a színek stb. Az ember emberré válása feltételezi az ilyen tendenciák nagyfokú biológiai fejlettségét, de nem áll meg itt, hanem erről az alapról kiindulva már tisztán társadalmi képződményeket hoz létre: az auditív nyelvet és zenét, a vizuális képzőművészeteket és írást. Ez a megállapítás kiegészíti azt, amit korábban a táplálkozásról és a szexualitásról mondtunk. Az ember megszüntethetetlenül biológiailag determinált élőlény marad ugyan, keresztülmegy az élőlények szükségszerű körforgásán (születés, növekedés, halál), de gyökeresen megváltoztatja környezethez fűződő kölcsönös vonatkozásának jellegét, mivel a munkában végrehajtott teleológiai tételezéssel aktívan befolyásolja, tudatosan és szánt szándékkal változásoknak veti alá a külvilágot. De primitív fokon is, amelyen még nem befolyásolhatja döntően az őt kialakító természetet, a természeti környezet és a ható változások mozgástere közé társadalmilag hatékony meghatározások komplexusa iktatódik, amely végülis döntő szerepet játszik abban, hogy miként reagálnak az emberek a természeti változásokra. Gondoljunk például az utolsó európai jégkorszakra és abbamaradására. A szerves természet szempontjából nézve megállapítható, hogy ekkor állatfajok haltak ki vagy vándoroltak el, és hogy növények pusztultak el vagy nőttek újra. Társadalmilag bizonyos, a gyűjtögetés, a vadászat, a halászat szintjén lévő társadalmak számára specifikus, vissza nem térően kedvező feltételek között egyedülálló kulturális fellendülés következik be. (Barlangfestészet Dél-Franciaországban és Spanyolországban.) A jégkorszak elmúlása megsemmisíti ugyan ezeknek a kultúráknak az alapjait és ezzel magukat a kultúrákat is, a kis társadalmakba integrált, munkát végző emberek azonban már nem pusztán passzívan-biológiailag alkalmazkodtak a megváltozott körülményekhez, hanem újraorientálják aktív társadalmi reakcióikat, a gyűjtögetés korszakából a mezőgazdaság, az állattenyésztés korszakába mennek át, és mindabba, ami ebből a fordulatból következik. Ennek az újrakezdésnek az egyes termékei gyakran alacsonyabbrendűek, mint a megelőző szerencsés epizódéi, de a továbbfejlődés olyan lehetőségeit rejtik magukban, amelyek amab-

ban társadalmi-strukturális okokból nem alakulhattak ki. A társadalmi fejlődés legáltalánosabb törvényszerűségei tehát már ebben a korai fejlődési válságban is megmutatkoznak: ilyen a termelési mód elsődlegessége a belőle következő magasabbrendű objektivációkkal szemben, és az, hogy a fejlődés egyenlőtlenül megy végbe magának a termelésnek és társadalmi jelenségmódjainak a viszonylatában.

Mindebben a társadalmi lét egy alapvető ontológiai tényállása nyilatkozik meg: az ember mint nem pusztán biológiai élőlény, hanem egyúttal valamely társadalmi csoport munkát végző tagja nincs már közvetlen kapcsolatban az őt környező szerves és szervetlen természettel, sőt önmagával mint biológiai élőlénnyel sem, hanem mindezeket a nélkülözhetetlen kölcsönhatásokat a társadalom közege közvetíti; és mivel az ember társadalmisága az összkörnyezetével kapcsolatos aktív, gyakorlati magatartást jelenti, az ember nem egyszerűen elfogadja a környezetet és változásait, és nem egyszerűen alkalmazkodik hozzájuk, hanem aktívan reagál rájuk, a külvilág változásaival a saját megváltoztatott gyakorlatát állítja szembe, amelyben az objektív valóság megszüntethetetlenségéhez való alkalmazkodás és a valóságnak megfelelő új célkitűzések elválaszthatatlan egységet alkotnak. Magától értetődően maga az ember is megváltozik azáltal, hogy megváltoztatja viszonyát az őt környező természethez. De óriási különbség, hogy ez az átalakulása spontán-akaratlan biológiai alkalmazkodási folyamat-e az új természeti tényekhez, vagy a saját társadalmi gyakorlatának következménye, még ha eközben csak az egyes közvetlen aktusok szándékoltak és akartak, és az össz-átalakulás társadalmilag spontán szükségszerűséggel fakad ebből. Mert ebben az esetben nem közvetlenül következik be mindez, hanem társadalmilag szabályozott módon; létrejönnek a munka új formái, ezekből a munkamegosztás új formái, amelyekből viszont az emberek egymás közti gyakorlati viszonylatainak új formái következnek, és ezek azután, mint a munka elemzésekor láttuk, visszahatnak magának az embernek a sajátos mivoltára. De tisztán kell látnunk, hogy az emberek így végbemenő változásai elsődlegesen társadalmi jellegűek; amennyiben biológiailag (és ennek megfelelően: pszichológiailag) hatnak, ezek a változások azt jelentik, hogy az ember fizikai léte alkalmazkodik át-

alakult társadalmi feltételeihez. Tehát még amikor a szervetlen természet megváltozása adta meg az eredeti indítékot az ilyen változásokhoz (a jégkor vége), akkor sem közvetlen behatásokról van szó, mint a nem emberi élőlények esetében, hanem társadalmilag közvetett hatásokról. A természeti korlátok oly gyakran említett visszaszorítása most, ha a társadalmivá vált ember reprodukciós folyamatát vizsgáljuk, olyan értelmet nyer, hogy a társadalom itt az ember és a természet közti közvetítés kiküszöbölhetetlen közegévé lett.

Ha meg akarjuk érteni ennek a döntő ontológiai tényállásnak a teljes jelentőségét, akkor még néhány kiegészítő megjegyzéssel kell konkretizálnunk ezt. Először is a legkezdetlegesebb, leggyámoltalanabb munkában létrejövő teleológiai tételezéssel olyan folyamat indult be, amelynek fejlődési dinamikája – ha az éppen általa életre hívott társadalom nem tanúsít legyőzhetetlen strukturális ellenállást – önmagában véve korláttalan. Valamely teleológiai tételezés mindig új tételezéseket idéz elő, míg ki nem alakulnak belőlük azok a komplex totalitások, amelyek mind átfogóbban, mind kizárólagosabban társadalmian gondoskodnak az ember és a természet közti közvetítésről. De, mint az előbbi példa is mutatja, a tételezéseknek már – e közvetítések szemszögéből nézve – primitív, hézagos együttműködése is betölthet valamiképpen ilyen funkciókat. A munka, a munkamegosztást stb. állandó reprodukciója mind kuszábbá, mind sűrűbbé teszi a közvetítésnek ezt a közegét és az emberek egész létét átfogóbbá, így hát sok egyedi esetben közvetlenül már nem látható, csak elemzések segítségével deríthető fel, hogy az embernek, tevékenységének, viszonylatainak stb. bizonyos változásai létszerűen a társadalom és a természet anyagcseréjéből erednek. Másodszor is: érdemes egy pillantást vetni arra, hogy miként alakul át maga az ember az ilyen folyamatban, mert ez hozza napfényre annak dialektikáját, amit az ember tudatosan akart, illetve amit benne a fejlődés spontánul hívott életre. Ezt a tényállást két ellentétes nézőpontról kiindulva szokták hamisan megítélni: egyrészt elszigetelik az ember aktív szerepét ebben a folyamatban, elválasztják gyakorlatának alternatív struktúráját mind a valóságnak e gyakorlatot valóban kiváltó tényeitől, mind pedig attól, hogy miként hat és hat vissza objektíve ez

a valóság e tevékenységek szubjektumaira, s így az ember létének és kifejlésének alapjául egy megmagyarázhatatlan, megokolatlan autonómiát konstruálnak, másrészt rejtélyessé teszik a változásokat azáltal, hogy a „miliőnek" mechanikus-ellenállhatatlan erőt tulajdonítanak. Valójában az alternatívákat konkrétan a társadalom természettel folytatott anyagcseréje állítja fel. Az embernek el kell buknia, ha nem reagál rájuk aktív alternatív döntésekkel, új teleológiai tételezésekkel. Gyakorlati megvalósításuk során (a dünamisz korábban már kifejtett arisztotelészi értelmében vett) lehetőségek szabadulnak fel és aktualizálódnak benne. Mármost azáltal, hogy helyesen felállított és megválaszolt alternatívák – abban az értelemben helyesen, hogy megfelelnek a „nap követelményeinek" – társadalmilag rögződnek, beépülnek az emberek társadalmi reprodukciójába, az egyes emberek és a társadalom folyamatos reprodukciójának alkotóelemeivé válnak, növelik a társadalom teljességének életképességét, és egyúttal kiszélesítik és elmélyítik az egyes emberek individuális képességeit.

A reprodukciónak ez a mélysége már azért is fölöttébb jellemző a társadalmi lét sajátosságára, mert kifejeződik benne kontinuitásának különös jellege. A kontinuitás természetszerűleg mindenféle egyes lét ismérve. De a szerves természetben – hogy csak a legközelebbi létszférát állítsuk szembe a társadalmi léttel – a kontinuitás tisztán objektíven létezik, pusztán önmagában van meg a filogenetikai reprodukció formájában, amely közvetlenül az ontogenetikai reprodukcióban fejeződik ugyan ki, de az ezt megvalósító egyedi lény számára teljesen transzcendens módon. A nem némasága a szerves életben, amiről már gyakran beszéltünk, pusztán összefoglalja ezt a fölöttébb bonyolult tényállást. Amikor viszont ezzel szemben a nembeliségnek a társadalmi létben végbemenő reprodukcióját nem tekintjük már szükségképpen némának, akkor ezt a fontos igazságot a túlzás révén tévedéssé változtatnánk át, ha az ellentétet úgy fogalmaznánk meg, hogy a nem-tudatost, a tudatosodásra képtelent a már tudatossal állítanánk szembe. A szerves természetben megnyilatkozó nembeliség néma magábanvalóságának valódi ontológiai átváltozása a társadalmi lét immár nem néma magáértvalóságává sokkal szélesebb és átfogóbb folyamat, mint a tudatos és nem-tudatos pusztán pszichológiai vagy ismeretelmé-

leti ellentéte. Vegyük a társadalmiság „ősjelenségét", a munkát. Ebben rögtön a maga teljes tisztaságában mutatkozik meg a két létmód minőségi szétválása. Hiszen a munka teleológiai tételezése – a nem szempontjából – tudatos-e már? Kétségkívül nem (noha a termék és a folyamat – társadalmilag – nem mindig néma). A munka mindenesetre nem lehetséges tudatosság nélkül; ez azonban eleinte csupán a munka egyedi aktusát világítja meg. Az egyes munkaaktusokban nem vezet még a valódi összefüggés tudatosításához az, hogy a munkában az ember nembelisége ölt testet, méghozzá minden ontológiai előzmény nélkül. A munka – még az egyes ember aktusaként is – valódi lényegét tekintve társadalmi, a munkát végző emberben végbemegy társadalmi ön-általánosítása, a partikuláris ember itt objektíve a nembeliségbe emelkedik.

Ha szabad egy paradox helyzetet paradox módon leírnunk, akkor tehát az immár nem néma emberiség még némán jelenik meg itt, a nem magáértvalósága saját puszta magábanvalóságának szintjén van jelen. Ezek a kifejezések azért hatnak szükségképpen paradox módon, mert egy lényegileg dinamikus fejlődési folyamatot olyan kategóriákkal akarnak megragadni, amelyeknek értelme fejlődési fokokra, nem pedig magára a fejlődési folyamatra vonatkozik. Hiszen tudjuk, hogy az emberiség tulajdonképpeni magáértvalósága máig sem valósult meg, némasága még most sem szűnt meg teljesen. Másrészt az is nyilvánvaló, hogy a munka puszta aktusa az ember öntételezését, emberré válását, és ezzel a nembelileg néma állatiságról való leszakadását is jelenti. A kezdet és a vég közti kapcsolatot az emberiség világtörténelme, az emberi nem magáértvalóságának teljes kibontakozása alkotja. Ez magához méltóan csak tudatos formában valósulhat meg: a már nem néma emberi nemnek mint ilyennek az emberek tudatában is jelen kell lennie. Az ide vezető folyamatos úton csak kivételes esetekben valósítható meg ez a tudat adekvátan, és ekkor is csupán értéktételező, álszubjektív módon, és nem egy már elért, értékeket valóra váltó, e formákat még magasabbra építő lét tudataként. Korábbi megfogalmazásunk paradoxona tehát arra redukálódik, hogy az emberi nem fejlődése valamely létező kibontakozásának folyamata, nem pedig ugrás az egyik létformából a másikba; az ugrás inkább az emberiség emberré válása volt, azóta visszaesések, forradal-

mi és ellenforradalmi megrázkódtatások ellenére, szigorúan ontológiai értelemben evolúciós folyamat megy végbe. Ezt akartuk úgy kifejezni, hogy az emberiség magáértvalósága a magábanvaló ember emberréválásában jelen van, és hogy már a legkezdetlegesebb munka is – önmagában véve – megtestesíti az egyes embernek és a nemnek ezt az új viszonyát. Ezt az ontológiai tényállást lényegileg nem változtathatja meg, hogy e folyamaton belül ugrásszerű átmenetek is lehetnek, sőt kell is lenniük – így mindenekelőtt a szabadság birodalmának keletkezése során; hiszen itt már a társadalmi léten belüli átmeneti formákról van szó, míg ott a társadalmi létnek, magának az emberi nemnek a keletkezéséről és önmegalkotásáról volt szó.

Ez a szükséges kitérő látszólag eltérített bennünket attól a kérdéstől, amellyel most foglalkozunk: hogy mik a társadalmi lét kontinuitásának új, a szerves természetben előfordulókkal ellentétes formái. Úgy véljük, csak látszólag, mert csupán ez a fölöttébb fontos közbülső kérdés adja meg problémánknak a szükséges megvilágítást. Egyrészt azt mondjuk, hogy a kontinuitás új formája a társadalmi létben nem alakulhat ki tudatosság nélkül; az új létforma csak akkor juthat új magáértvalósághoz, ha tudatosságra emelkedik. Egyúttal azonban azt is láttuk, hogy gondolatilag erőszakot tennénk a folyamat folyamatszerűségén és ezzel az új kontinuitás adekvát formáján, ha ezt a tudatot kezdettől fogva készen meglévőnek fognánk fel, nem pedig olyasvalaminek, ami fokozatosan, folyamatszerűen, folytatólagosan alakul ki. Az ok, amiért az ilyen út hibás volna, nem magában a tudatban rejlik, hanem tárgyában, az objektív folyamatban, amelynek terméke s egyúttal beteljesítő kifejezése is a tudat; olyan folyamatról van szó, amelynek kontinuitása irányítja és vezeti a tudat formáit és tartalmait, amelyek azonban a tudatba való átfordítás nélkül nem tudnának azzá realizálódni, amit lényegileg jelentenek. A folyamat kontinuitásában tehát a tudatnak folyamatosan kell fejlődnie, meg kell magában őriznie azt, amit már elért, mert ez a jövendő alapja, ugródeszka a magasabbrendű felé; a mindenkor elért fokot mindig tudatosítania kell, de olyan módon, hogy egyúttal – lehetőség szerint – nyitva álljon, és ne zárja el a kontinuitás elől a jövőbe vezető utakat. A tudat a kontinuitás ilyen szerveként mindig a lét megha-

tározott fejlődési fokát képviseli, és ezért ennek korlátait a saját korlátaiként kell magába fogadnia, sőt végső soron – lényegileg – önmagát is csak ennek a foknak megfelelően konkretizálhatja. Miközben a tudatnak ez a jelenvalósága, jelenhez való kötöttsége összekapcsolja a múltat és a jövőt, korlátai, tökéletlenségei, korlátozottságai stb. is a társadalmi létben kialakuló új kontinuitás kérdő, nélkülözhetetlen mozzanatai.

Már eddigi fejtegetéseink is megvilágítják az itt adódó helyzetet, nevezetesen azt, hogy lehetetlen megfelelően megragadni az általános folyamatnak és objektív kontinuitásának, továbbá annak a tudatnak a helyes viszonyát, amely végérvényesen rögzíti e folyamatot és kontinuitását, ha a tudatot nem ontológiailag, a társadalmi fejlődés valódi mozzanataként akarjuk megérteni, hanem elsődlegesen ismeretelméleti, sőt mi több, pszichológiai értelmezéssel próbáljuk lényegét felfogni. Mindkét esetben el kellene választani a valóságban működő tudat egyes mozzanatait hatásának totalitásától, és mesterkélten konstruált elszigeteltségben kellene vizsgálni őket. Ha például a tudattartalom helyességének – önmagában véve igen fontos – kérdését vizsgáljuk ilyen módon, és eközben még az abszolút és a relatív dialektikáját is kellően méltányoljuk, még akkor sem válaszolhatunk helyesen az itt rejlő problémára. Ugyanis valamely tudattartalom ismeretelméleti helyessége vagy hamis volta, és pszichológiai őszintesége vagy hazugsága stb. méginkább megkerüli a lényeget, azt, hogy a tudat fontos szerepet játszik a társadalmi folyamat kontinuitásában. A tudat ilyen tulajdonságai csak akkor válnak nem lebecsülendő mértékben fontosakká, ha már ezt a szerepet világosan meghatározták. A tudatnak spontánul ama egyedi élet legjobb reprodukciójára kell törekednie, amelyhez tartozik, és amelynek előmozdítása közvetlen életfeladata, mert csak így kötheti össze a jelen visszatükrözése, a konkrét alternatívákkal kapcsolatos gyakorlati állásfoglalása révén a múltat és tapasztalatait a jövővel és azokkal a még ismeretlen feladatokkal, amelycket a jövő állít majd elé. Most tehát a mindennapi ember, a mindennapi élet, a mindennapi gyakorlat tudata foglalkoztat bennünket. Ennek a szférának, mint ezt másutt már részletesen kifejtettem,[20] központi jellegzetes ismérve az elmélet és a gyakorlat közvetlen összekapcsolódása; ezzel a mindenkori egyedi élet repro-

dukciós feltételeinek közvetlen kontinuitása válik a valóság iránti érdeklődésnek, a belőle megőrzendők kiválasztásának stb. döntő mozzanatává. De ne feledjük el, hogy noha itt szubjektíve tudatszerűen a partikuláris egyedi ember reprodukciója az uralkodó, az ember gyakorlati aktusai – függetlenül attól, hogy vajon ezt az összefüggést az egyes emberek tudatosítják-e – túlnyomó többségükben objektíve a nembeliség szférájához tartoznak. (Gondoljunk arra, amit a munkáról mondtunk.) Ezáltal nemcsak a mindennapi élet alapjául szolgáló objektív összfolyamatban, hanem a mindennapi élet tudatszerű megnyilvánulásaiban is elválaszthatatlanul és egymástól elhatárolhatatlanul egyesül a partikuláris-egyedi és a társadalmi-nembeli elem. Ha ez már az egyedi aktusokban is szükségképpen jelen van, akkor magától értetődően még sokkal erősebben van jelen azokban a kölcsönhatásokban, amelyek szükségképpen alakulnak ki az emberek együttműködéséből (munkamegosztás stb.). Csak azt kell még itt megjegyezni, hogy az ilyen egyedi aktusok társadalmi irányzatokká, tendenciákká, áramlatokká stb. történő összegeződésekor, szintetizálódásakor szükségképpen a társadalmi mozzanatok válnak uralkodóvá, és hogy ezek a puszta partikularitásokat háttérbe szorítják, sőt olykor ki is küszöbölik, így e tendenciák az egyénre is – ha a mindennapi életben ilyenekre bukkan, amire természetesen szakadatlanul sor kerül – már társadalmi erőkként hatnak, és – akár igenlően, akár elutasítóan reagál rájuk – a társadalmi-nembeli mozzanatot erősítik benne. Mármost ezekben az összegeződésekben és szintézisekben fejeződik ki pregnánsan és hatásosan a társadalmiság kontinuitása. A társadalom valamiféle emlékezetét testesítik meg, amely megőrzi a múlt és a jelen vívmányait, és a jövőbe való továbbfejlődés mozgatóerőivé, feltételeivé, támpontjaivá változtatja őket.

Világos, hogy ilyen folyamatos mozgásnak a közege csak az emberek tudata lehet, de éppilyen világos, hogy ezt a tudatot a társadalmi lét tényleges alkotóelemének kell tekinteni, és hogy elvont ismeretelméleti mércékkel ezt sohasem lehet adekvát módon felmérni. A tudatnak tehát az általunk felvázolt mozgás keretei között specifikusan dinamikus, létszerű funkciója van, amelyben világosan megmutatkozik a társadalmi lét különössége minden más létformához képest: a tudat mint közeg, mint a kontinuitás hordozója

és megőrzője lép fel, s ilymódon egy másutt meg-nem-lévő magáértvalóságot kölcsönöz a kontinuitásnak. A szervetlen és a szerves természetben is megvannak persze ennek sajátságos, önmagáért létező formái – de például a születés és a halál mint a keletkezésnek és az elmúlásnak az objektív kontinuitásban megnyilatkozó jelenségmódjai csak a szerves létet jellemzik –, a tudatnak a társadalmi lét kontinuitásában betöltött aktív szerepe azonban minőségileg jelentősebb, és sokkal több annak puszta regisztrálásánál, ami objektíve, a résztvevők felfogó tevékenységétől függetlenül, fel- és lemerül az ilyen folyamatokban. Azáltal, hogy a tudat a kontinuitás közvetítő közegeként szerepel, vissza is hat rá, minőségét megváltoztatva. A múltbeli tényeknek a társadalmi emlékezetben való megőrzése szakadatlanul befolyásolja az összes későbbi történést. Ez a tény korántsem szünteti meg a folyamat objektív törvényszerűségét, de – olykor döntően is – módosítja ezt. Mert minden további lépés objektíve létrehozott és objektíve hatékony feltételeihez kiegészítően járulnak hozzá a múltnak tudatszerűen megőrzött és az új helyzetre gyakorlatilag alkalmazott, tudatosan feldolgozott tapasztalatai. A tudatban rögzített kontinuitás ezért sokrétűbb, meghatározásokban gazdagabb stb., mint amilyen e tényezők nélkül lehetne. Ez a folyamat egyenlőtlenségét is tovább fokozza, mivel itt az emberi gyakorlat alternatív jellege jelentős szerepet játszik; a múlt tudatszerű megőrzéséből ugyanis még kedvező helyzetben sem következik mechanikus közvetlenséggel, hogy alkalmazzák is ezt a múltat; az alkalmazás mindig több, mint valamely társadalmi alternatívában kimondott puszta igen vagy nem, az alkalmazás mikéntjének, mennyiségének stb. is mindig alternatív jellege van. (Gondoljunk csak arra, hogy milyen különbözőképpen vették át a különböző államokban a római jogot.) Ezért nem szabad az ebben az összefüggésben ható tudatot ismeretelméletileg vizsgálni, tartalmainak helyessége vagy hamis volta ugyanis sajátos társadalmi-történelmi dialektikában jelenik meg. Egyrészt a társadalmilag hatékony tudatnak meghatározott, az adott pillanatban fontos, reális mozzanatokat kell helyesen visszatükröznie és átfordítania az emberi gyakorlatba, hogy történelmi tényezőként érvényesülhessen. Másrészt a tudattartalmak, mivel konkrét társadalmi-történelmi eredetük van és konkrét társadalmi-történelmi helyzetben válnak

az alternatív döntések tárgyává, szükségképpen nem szabadulhatnak meg azoktól a tévedésektől, korlátozottságoktól stb., amelyek genézisükből, a társadalmi emlékezetben való megőrződésükből, alkalmazási lehetőségeikből fakadnak. Ebben az értelemben a valóság egészen vagy részben helytelen képmásai is fölöttébb jelentős tényezőivé válhatnak a történelmi fejlődésnek. Sőt, nagyon gyakran éppen ez a hatékonyságuk és az ebből eredő problémák vezetnek a valóság megfelelő megismerésének magasabb fokára.

A társadalmi lét kontinuitásának ez az elemzése szükségképpen elvezet a nyelvhez mint a társadalmi lét e komplexitásán belül kifejlődött fontos komplexushoz. Az az út, amelyen jártunk, módszertani félreértést okozhat, nevezetesen az a látszat keletkezhet, mintha fejtegetéseink arra futnának ki, hogy a nyelvet filozófiailag valamiképpen „dedukáljuk". Valójában itt éppen a dedukció szöges ellentétével próbálkozunk. Ha meg akarjuk érteni a társadalmi lét sajátos kontinuitását, akkor kísérletet kellett tennünk azoknak a feltételeknek a feltárására, amelyek lehetővé teszik, hogy rátérhessünk a kontinuitás valóraváltásához nélkülözhetetlen közeg legáltalánosabb tulajdonságaira. Mivel ennél az elemzésnél az egész társadalmi valóságot figyelembe vettük, és mivel ennek valóságos mozgásából vontuk le a szükséges ontológiai következtetéseket, itt is annak a marxi módszernek az alapján, hogy ezeket csak post festum lehet megragadni, így természetesen a nyelv is azokhoz a társadalmi tényekhez tartozott, amelyeknek léte fejtegetésünket meghatározta. Elemzésünket úgy hajtottuk végre, hogy a nyelvet és specifikus problémakörét nem vettük közvetlenül tekintetbe, és ez a soron következők szempontjából azzal az előnnyel jár, hogy vizsgálata előtt legalább elvont körvonalaiban megismertünk néhány olyan társadalmi szükségletet, amelyet a nyelvnek ki kell elégítenie, és néhány olyan funkciót, amelynek segítségével eleget tesz ezeknek a szükségleteknek.

Ezért fejtegetéseinkkel rögtön a problémakomplexus közepébe vághatunk, megállapítva, hogy a nyelvet a társadalmi létben megvalósuló kontinuitás szervének és közegének tekintjük. Ez már azért is fontos, mert így a nyelv ontológiai genézisét rögtön egy centrális szempontból világíthatjuk meg. Mint az emberek társadalmi életének oly sok fontos mozzanata, ez sem érthető meg gene-

tikusan, ha nem vetünk egy pillantást a biológiai fejlődésnek azokra a vívmányaira, amelyek a magasabbrendű állatoknál jelentkeznek, s itt persze a genetikai összefüggés megállapításával együtt azt a minőségileg új vonást is fel kell ismerni, amelyet az ember emberréválása, társadalmivá válása tartalmaz. Ha most megvizsgáljuk a nyelvnek az állatvilágban megnyilvánuló állítólagos kezdeteit, akkor nem vonhatjuk kétségbe, hogy a magasabbrendű állatoknál még nagyon pontos kommunikációk is tapasztalhatók. Táplálékkeresésükkel, nemi életükkel, ellenségektől való védekezésükkel stb. összefüggésben egész sor állatnál többnyire auditív jelek alakulnak ki (azért csak többnyire, mert például a méhek úgynevezett tánca nagyon egzakt közlési rendszer, amely vizuális jelekkel valósul meg), amelyeknek segítségével a biológiai reprodukciónak ezekben a döntően fontos pillanataiban eleget tudnak tenni e reprodukció követelményeinek. Az állatok egymás közti kommunikációjának ezt a fajtáját már csak azért is különösen hangsúlyoznunk kell, mert nemcsak a kialakuló ember vette ezt át többnyire változatlanul, hanem a társadalmi fejlődés legmagasabb fokain is érvényben marad. Sőt, azt is érdekes megfigyelni, hogy a teljesen egyértelmű vizuális vagy auditív jelekkel történő kommunikációnak ez a fajtája a társadalmiság magasabbrendű kibontakozásával, az emberek egymás közti érintkezésének kiszélesedésével és intenziválódásával nem csökken, és még kevésbé tűnik el, hanem ellenkezőleg, mindinkább kiterjed. Gondoljunk csak a vasúti közlekedésnek, a nagyvárosok útkereszteződéseinek zöld és piros lámpáira, azokra a jelekre, amelyek az utakon az autóközlekedést szabályozzák, a hajók zászlójeleire stb., stb. Mindezekben az esetekben – az embereknél csakúgy, mint az állatoknál – arról van szó, hogy egy meghatározott, összecserélhetetlen jel feltétlen szükségszerűséggel előírja, miként kell rá reagálni. A reagálásnak itt automatikusan feltétlennek kell lennie. Éppúgy nem függhet megfontolástól vagy döntéstől, hogy semmilyen körülmények között se menjünk át piros lámpánál az úton, mint ahogy a csibék sem megfontolás alapján rejtőznek el, ha a tyúk jelet ad arra, hogy ragadozómadár közelít. Az ilyen jelzések jellegének közelebbi vizsgálata nélkül is mindkét esetben megállapíthatjuk, hogy mindig az élet meghatározott, egyedi, elszigetelt mozzanatait szignalizálják, és nincsenek

egymással semmilyen kontinuitást alkotó összefüggésben. Huxley helyesen állapította meg az állatok ilyen jelzéseiről,[21] hogy csak intervallumokban nyilvánulnak meg, és bizonyára mindenki egyetért azzal, hogy például az autóközlekedés számára fölöttébb rendszeresen kigondolt utcai jelzések a valóságban szintén csak intervallumokban mutatkoznak meg.

A jelzéseknek ez az időszakos jellege az állatoknál azzal függ össze, hogy életük legnagyobb része biológiailag spontán szükségszerűséggel játszódik le, és ezért nem támad igényük különleges jelzésekkel történő kommunikációra. A fejlett társadalomban valamennyi azonosnemű tevékenység specifikusan elkülönített területe számára jelek jönnek létre, aholis a normálisan mechanizált lefolyástól eltérő, de gyakran visszatérő mozzanatokat specifikus jelzések jelölik. (Egyirányú forgalom az autóközlekedésben.) A jelzéseknek ebből a szerepéből magától értetődik, hogy csak intervallumokban bukkannak fel, és egymással sohasem köthetők össze úgy, hogy folyamatosság alakuljon ki. A jelzés tehát mindkét esetben gyakran visszatérő, de mindig egyszeri, egészen meghatározott reagálást követelő helyzethez kötődik, pontos és ezért sikeres követése tehát nem feltételezi, hogy a helyzet valódi komponenseit valóban megragadják és árnyaltan reagáljanak rájuk. Az állatoknál a környezethez való biológiai alkalmazkodás hozza létre ezt az „automatizmust", a társadalmi jelzések esetében arról van szó, hogy egyszer s mindenkorra pontosan rögzítenek bizonyos reagálási módokat a közlekedésnek stb. egyszerűsített szabályozása érdekében. (Magától értetődik, hogy e jelzés és a reá való reagálás közti összefüggésnek ez a rögzítése itt már nem biológiai jellegű, hanem egy társadalmi Legyen, amely rendszerint rögzített feltételes reflexek segítségével „automatikusan" működik, de ha szükséges, a szokás-erkölcs, a jog stb. kényszerítő eszközeivel szereznek érvényt neki.) Mindkét esetben szilárdan rögzített feltételes (vagy feltétlen) reflexek kialakításáról van szó. Az ilyen jelzésekből álló közlési formák korlátai világosan láthatók az állati életben, mert ezek alkotják itt érintkezésük egyedüli, legfejlettebb módját. Ez a korlát abban rejlik, hogy a jelzések legpontosabb működéséhez korántsem szükséges a jelzett tárgy ismerete. Huxley helyesen mondja, hogy egy csimpánz ki tudja fejezni éhségét jelek segítségével (igen való-

színű, hogy ezt is csak akkor, amikor fogságában emberekkel került kapcsolatba), és képes arra, hogy rámutasson egy banánra, de ha nincs jelen banán, nem tudja kijelenteni: banánt akarok.[22] A jel és a szó közt tehát olyan szakadék tátong, amelyet csak átugrani lehet; nincsenek köztük közvetítő, áthidaló közlési objektivációk. A jel ismert világot tételez fel, különben egyáltalán nem lehetne a cselekvés vezérfonala.

Hegel helyesen mondja: „Amit általában ismerünk, azt azért, mert *ismerjük,* még nem *ismertük meg.*"[23] Ezzel pontosan jellemzi az itt jelzett ugrást: hogyan nyomul előre minden emberi gyakorlat a munkából kiindulva és ezt továbbfejlesztve az ismeretlenbe, ennek megismerése felé (csak ha már ismerjük, akkor válhat az emberek mindennapi élete számára megismertté), aholis minden megismerés extenzíven és intenzíven kibővíti az ismeretlent. Mármost a nyelv ennek a gyakorlatnak, minden belőle fakadó megismerésnek fontos szerve. Az állat ezzel szemben a pusztán ismert környezet keretei között él, az ismeretlen természetesen itt is jelen van, de ezt nem észleli; nem tudjuk pontosan, hogy miként szabályozódik alkalmazkodása a jelenlévő valósághoz, amelyben ismertté vált mindaz, ami az élet szempontjából lényeges, vagyis miként működik az élőlény és a környezet kölcsönhatása; céljaink szempontjából csak azt a tényt kell megállapítanunk, hogy a normális biológiai reprodukció ilyen alapon szokott végbemenni. Mivel a munka, a legprimitívebb is, szubjektíve és objektíve mindig új dolgokat alkot, a társadalmi lét számára teljesen új reprodukciós feltételek keletkeznek. Épp az imént jeleztük legáltalánosabb vonásaiban, hogy milyen szerepet tölt be a tudat ebben a reprodukciós folyamatban. Világos, hogy csak a nyelvvel alakul ki szubjektív értelemben olyan szerv, objektív értelemben olyan közeg, olyan komplexus, amelynek segítségével radikálisan megváltozott körülmények között is végbemehet a reprodukció: a nem megőrzi kontinuitását a reprodukció valamennyi szubjektív és objektív mozzanatának szakadatlan változásán belül. Láttuk, hogy ehhez ezeket a változásokat feltétlenül tudatosítani kell, mégpedig kettős értelemben: megőrző és továbbfejlesztő módon, aholis a reprodukciós folyamatban ez a két mozzanat szükségképpen egymásba folyik, és, ha gyakran ellentmondásosan is, kiegészíti egymást: a megőrzés ki-

fejleszthet ugyan olyan tendenciákat, amelyek az egyszer kivívott eredményeket végérvényesen rögzítik, és ez gyakran elő is fordul a történelem folyamán, funkciójának mégis az a főiránya, hogy a múltban elért vívmányokat a továbbfejlődésnek, a társadalom által felvett új problémák megoldásának alapjává tegye. A megőrzés funkciójának ez a kettőssége azonban elsősorban nem tudatszerű dolog; magának a társadalomnak az objektív gazdasági-társadalmi fejlődése állítja tagjait új alternatív döntések elé, vagy zárja le látókörüket a már elért eredmények határainál. A tudatnak ebben a folyamatban főként az a szerepe, hogy mindkét feladatot meg tudja oldani, és itt természetesen ismét nem arra gondolunk, hogy mechanikusan hozzá tud idomulni a mindenkori társadalmi állapothoz. Mivel az alternatívák közvetlenül a tudatban sűrűsödnek döntésekké, ennek a struktúrának, bármilyen motívumok váljanak is végső soron döntőekké, a megőrzés társadalmi funkciójában is érvényesülnie kell: a tudat bizonyos körülmények között éppúgy elmaradhat konzervatív módon a társadalmilag időszerűen szükséges feladatok mögött, és éppúgy gátolhatja a továbbhaladást, mint ahogy olyan forradalmian új lépéseket is követelhet, amelyeknek anyagi megvalósítása társadalmilag még nem érett meg.

A következő fejezetben behatóan foglalkozunk majd a tudatnak ezzel a különös mivoltával. Itt azért kellett legalább említést tenni erről, mert a nyelv nem érthető meg, ha nem vesszük figyelembe, hogy a tudat függ a gazdasági-társadalmi fejlődés objektív menetétől, s ezzel egyidőben viszonylag, némely esetekben nagyon nagymértékben független is tőle. Engels helyesen kapcsolja össze a nyelv keletkezését a munkával, és azt is helyesen állapítja meg, hogy akkor kellett létrejönnie, amikor az embereknek mondanivalójuk volt egymás számára.[24] Abban, hogy az embereknek mondanivalójuk volt, kettős dialektika rejlik. Egyrészt feltételez egy elvileg soha teljesen meg-nem-ismert külvilágot; olyan külvilágban, amelyben csak az ismert alkotja a nembeli reprodukció közegét, mint az állatoknál, az egyedi példányok közti érintkezés rendszerint ilyen különös közlési formák kiképzése nélkül bonyolódik le; különleges határesetekben alakulnak ki az imént már elemzett jelzések. Csak amikor a munkafolyamatban, termékeinek használatában stb. felfedezik és előállítják az addig ismeretlen új dolgokat, akkor ala-

kulnak ki a tudatban olyan új, sokrétű tartalmak, melyek parancsolóan kommunikációt követelnek. De a tudat a maga közvetlen magánbanvalóságában teljes mértékben ahhoz az egyedi lényhez kapcsolódik, akinek az agyában létrejön; a nem némasága az állatoknál éppen abban fejeződik ki, hogy az agy termékeinek az egyedi példányhoz való kötöttsége súrlódás nélkül illeszkedik be – a már tárgyalt közbülső eseteket kivéve – a biológiai reprodukciós folyamatba. Az ember az általa létrehozott újdonság miatt, termelése új eljárásmódjai, az ilyen tevékenységekhez szükséges együttműködés stb. miatt alakítja ki a nyelvet, s így megalkotja az új nembeliség szintjén az emberi érintkezés egy közegét. A munka vizsgálatakor láttuk már, hogy a munka, a kísérő tudati állapotok jellegétől függetlenül, nembeli jellegű, a közvetlen egyedi lényt objektíve puszta partikularitása fölé emeli. Ez az objektív tendencia tovább fokozódik a nyelvben: bármennyire is az egyedi tárgy határozza meg és vonja magára az emberi tudat közvetlen érdeklődését, a nyelv objektív intenciója kezdettől fogva a szubjektum törvényszerűségére, az általa megjelölt tárgy objektivitására irányul. Ne feledjük el, hogy a legegyszerűbb, leghétköznapibb szavak is mindig a tárgy általánosságát fejezik ki, a nemet, a fajtát, nem pedig az egyedi példányt, sőt, nyelvileg egyszerűen lehetetlen olyan szót találni, amely egyértelműen meghatározza valamely tárgy egyediségét. Természetesen rámutathatunk taglejtés segítségével valamely érzékileg jelenlévő tárgyra, hogy erre gondoltunk; de mihelyt távollétében kellene ezt nyelvileg kifejeznünk, a szó képtelennek bizonyul erre; csak a fejlett szintaxis tudja az egyediséget az érzékletes rámutatás nyelvi reprodukciója révén jelölni, vagyis csak ez tudja nyelvileg körülírni a jelenlévő tárgy érzékletes megmutatását (például: a régi asztal, amely anyánk szobájában található). Egyébként a nyelv legjobb esetben is csak megközelítést érhet el, a lehető legkonkrétabban jelölheti meg azt a fajtát stb., amelyhez az illető tárgy nemén belül tartozik, tehát, hogy filozófiailag fejezzük ki magunkat, ilyen esetekben a különösség mint az egyediség megközelítése lép a nyelvi kifejezés előterébe.

Nem szándéktalanul folyamodtunk e fölöttébb elemi tény leírása közben olyan filozófiai kategóriákhoz, mint amilyen az általánosság, a különösség és az egyediség. Ilymódon akartuk egy drasz-

tikus példával megmutatni, hogy milyen primitív fokon merülnek már fel gyakorlatilag a valóság megismerésének legfontosabb kategóriái; persze anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben is tudatosodna annak elméleti hordereje, amit legkezdetlegesebb felfedezéseik valójában tartalmaznak. Joggal mondja Marx, hogy a kategóriák „a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások", ezért merülhetnek fel és használhatók a gyakorlatban jóval mielőtt mint ilyeneket megismernék őket. Már a munka vizsgálatakor rámutattunk hasonló összefüggésekre, amelyek mind igazolják Marxnak azt a mély felismerését, hogy a gyakorlat már akkor sok elméleti mozzanatot vezet be és alkalmaz, amikor még csak sejtésszerűen sem fogható fel elméleti jelentőségük. „Nem tudják, de teszik", mondja Marx.[25] És Engels ismételten utal arra a molière-i komédiahősre, aki egész életében prózában beszélt, anélkül hogy tudott volna erről. Az emberi gyakorlatnak és elméletnek ebben a viszonyában valami kettősség fejeződik ki: a külvilág álláspontjáról nézve, arra a tényre derül fény, hogy az elméleteinkben használt kategóriák az objektíve valóságos világ tárgyiasságának képmásai. Azokkal az elméletekkel ellentétben, amelyek gyöngíteni próbálják a megismerés mimetikus jellegét, és például az objektív valóságnak anyagi-tartalmi magábanvalóságot tulajdonítanak, de formáit kizárólag a szellem termékeinek fogják fel, Marx hangsúlyozza, hogy a tárgyak tárgyiassága nem választható el anyagi létüktől.[26] A magábanlétező világnak ezt a felfogását elméletileg az kerekíti le, hogy az összes létező tárgy és viszonylat tárgyiassága a meghatározások extenzív és intenzív végtelenségével rendelkezik. Csak innen érthetjük meg adekvát módon a valóság gyakorlati és elméleti meghódítási folyamatának szubjektív oldalát is; a gyakorlatban mindig valódi tárgyiasságokat ragadnak meg (és magától értetődik, hogy nem lehetne gyakorlatilag megragadni őket, ha nem előzné ezt meg a cselekvő szubjektumban egy képmás, egy gondolati reprodukció), és egyszersmind minden gyakorlatról meg kell állapítani, hogy sohasem – elvileg sohasem – áll rendelkezésre megismerési alapként a meghatározások totalitása. Mindenféle gyakorlat és minden ezzel kapcsolatos elmélet objektíve dilemma előtt áll: arra van utalva, és objektíve arra törekszik, hogy megragadja – noha nem lehetséges ez – a meghatározások totalitását, s ugyan-

akkor spontán szükségszerűséggel részlegesen lemond az ilyen követelmények kielégítéséről. Lenin a gyakorlattal összekapcsolt elmélet álláspontjáról bírálva az ismeretelméletet nagyon plasztikusan írja le az itt kialakult helyzetet: „Valamely tárgy valódi ismeretéhez meg kell ragadni és tanulmányozni kell minden oldalát, minden összefüggését és ‚közvetítését'. Ezt sohasem érhetjük el teljesen, de a mindenoldalúság követelménye megóv bennünket a hibáktól és a megmerevedéstől."[27]

Mint minden emberi gyakorlat, az ember nyelvalkotása a társadalmi gyakorlaton belül végbemenő szakadatlan reprodukciója, a „halj meg és szüless újra"* minden egyes részmozzanatában komplexszerű létének mint totalitásnak a megőrződése ennek a dilemmának az uralma alatt áll. Minden nyelvi kifejezés – egyremegy, hogy mennyire tudatosan – magában foglalja e dilemma optimális megoldásának kísérletét. Ráadásul ez a probléma egészen másként vetődik fel a nyelv számára, amely az emberek egymás közti érintkezésének eszköze, mint az önmagában vett munka számára, amely a társadalom természettel folytatott anyagcseréjét közvetíti. Ugyanis a munka során a nembeliség uralkodó szerepe tárgyában úgy nyilvánul meg, hogy ennek ismétlődő vonásai kerülnek a középpontba, és az egyedit csak annyiban veszik figyelembe, amennyiben adott esetben lehetőség szerint hatástalanítani akarják a hibaforrásokat, s a szubjektív oldalon pedig az a tendencia figyelhető meg, hogy az objektíve optimálist, tehát nembelit részesítsék előnyben a pusztán partikuláris egyedi módszerek megvalósításával szemben. Ennek a tényállásnak nem mond ellent, hogy az optimális rendszerint először csak egyedi teljesítményként jön létre; azért kerekedik ez felül hosszú távon, mert lényeges tartalmát tekintve nembeli, általánosításra képes, és nem csupán partikuláris volt.

Egészen más a helyzet a nyelv esetében. A nyelv eredetileg társadalmi eszköz azoknak a teleológiai tételezéseknek az érvényesítésére, amelyeknek az a célja, hogy más embereket bizonyos teleológiai tételezésekre bírjanak rá. A végső cél eközben is a munka so-

* „Stirb und werde!" – idézet Goethe *Selige Sehnsucht* című verséből. – (A szerk.)

rán megvalósuló nembeli cselekvés marad, összes objektív meghatározásával, de az út ide más emberek tudatán keresztül vezet, akikben csak a legkülönbözőbb eszközökkel, a legkülönbözőbb módon ébreszthető fel ez a nembeliség, saját partikularitásuknak ez a meghaladása. Itt még világosabban és árnyaltabban mutatkozik meg a szavak általunk már ismert általános jellegének szükségszerűsége. Azokhoz a tendenciákhoz, amelyek már magában a munkában feltűntek, az emberek személyes felszólítása járul. Irányulhat ez közvetlenül az egyes emberekre, és valójában gyakran így is van, de figyelemre méltó, hogy a felszólítás – nyelvileg – ebben az esetben is szükségképpen az általánosság, a nembeliség szférájában mozog. Még ha a nyelvi aktus tartalma tisztán személyes, túlnyomórészt emocionális megrovás, dicséret, szidalom, akkor is csak az közölhető a másikkal, hogy milyen embercsoportba illeszkedik be magatartásával; akár hősnek, akár gazembernek mondják, a nyelv ezt csak úgy fejezheti ki, hogy az egyént ilyen magatartás-csoportba sorolja be. Ez persze társadalmi szempontból nem kevés. Az egyes ember számára ugyanis életbevágó, hogy embertársai miként becsülik tevékenységét, magatartását, és hogyan sorolják őt be a mindenkori társadalomba. Nem véletlen, hogy a még nagyon életközeli görög etikában olyan nagy szerepet játszott a dicséret és a megrovás, és az ezekre való reakció. Ez a folyamat természetesen a társadalom fejlődésével párhuzamosan mind bonyolultabbá, mind kifinomultabbá, „individualizáltabbá" válik. De ne feledjük el, hogy mindezzel a használt szavak legfeljebb finomabban árnyaltakká válnak, és jobban megközelítik az egyedi esetet, de ez nem változtathatja meg döntően a nyelv itt vázolt alapvető struktúráját. A „gazfickó vagy" kifejezés bizonyos körülmények között némi elismerést is tartalmazhat, és az „ezt aztán jól megcsináltad" megrovást fejezhet ki stb. De az összes ilyen árnyalt nüanszok, fenntartások ellenére változatlan marad a nyelvnek az az alapstruktúrája, hogy a partikuláris tetteket és elkövetőiket a magatartási módok bizonyos osztályába sorolja be.

Magától értetődik, hogy a nyelv fejlődése ezzel a kifinomodással sem elégedhet meg. Minél közvetettebbé válik a társadalmi fejlődés során az a szükséglet, hogy más embert teleológiai tételezésre bírjanak rá, minél inkább átalakul a tisztán partikuláris egyedek-

ből álló eredeti közösség egyéniségek, személyiségek közösségévé, annál inkább kell a nyelvi kifejezésnek is az individualizálásra irányulnia. Ebből a célból nyelvi kifejezési formák egész sora alakul ki, amelyeket itt természetesen még csak fel sem sorolhatunk, és még kevésbé elemezhetünk. De nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy itt fontos és hatékony szerepet játszik a szó szoros értelmében véve nem nyelvi kifejezési eszközök alkalmazása is, így például a beszéd-nyelv hangsúly-árnyalatai, a kísérő taglejtések, arckifejezések stb. A beszélésben és az odafigyelésben is fokozódik az árnyaltság, és ezt *Esztétiká*-mban az emberismeret területének (az egyedi partner helyes ismeretének) mondtam, és ennek szerveként ott az 1' jelzőrendszer kifejezést használtam.[28] Ennek az a következménye, hogy a nyelven belül benső harc folyik törvényszerű általánossága ellen, hogy a nyelv az egyedi-egyedülálló kifejezése felé közeledhessen.

Nem vállalkozhatunk itt arra, hogy ezt a harcot, egyes szakaszait, eszközeit felvázoljuk, csak azt kell még megmutatnunk, hogy a nyelv fejlődésében sor kerül egy szögesen ellentétes irányú másik harcra is. Az előbb kifejtett harcnak az volt a feltétele, hogy a nyelvben, mint olyan kísérletben, amely bensőleg végtelen tárgyakat akar szilárd formában visszatükrözni és rögzíteni, a szavak, a fordulatok jelentésében szükségképpen sokértelműségeknek kell kialakulniuk. Belőlük származik az individualizálás irányába mutató tendenciák mozgásterének egy része, amelyekről az imént beszéltünk. Ha viszont rögzíteni akarjuk az általános meghatározásokat, ami a nyelv legfontosabb társadalmi funkciója – hiszen az emberek társadalmi érintkezésének ez legalább ilyen fontos szükséglete –, akkor a szavak jelentésének sokértelműségét a nyelv legyőzendő fogyatékosságának kell tekinteni. Nem szorul részletes taglalásra, hogy mihelyt a munkából kifejlődött a tudomány mint a társadalmi élet tényezője, és mihelyt a társadalmi érintkezés jogi szabályozása a társadalmak létezésének fontos alkotóeleme lett, mind erősebben indult meg a szavak, az állítások stb. jelentésében rejlő többértelműség mérséklése, visszaszorítása. A definíció mint az állítások jelentésének egyértelmű meghatározása azt a célt szolgálja, hogy legalább a tudományos nyelvből eltávolítsa ezt a sokértelműséget. Itt sem vállalkozhatunk az ezzel kapcsolatos irány-

zatok vagy viták részletes taglalása, eredményeik kritikai vizsgálatára. Csak azt állapíthatjuk meg, hogy egyrészt a tudományos szóhasználat – mindig csak viszonylag elérhető – egyértelműsége életbevágó kérdés a tudományok hatásának és fennmaradásának szempontjából, és hogy másrészt az a kísérlet, amely a nyelv sokértelműségének teljes kiküszöbölését tűzné ki célul, az általában vett nyelvi közlésről, a nyelvről mint nyelvről való lemondásba torkollna. Így akadnak olyan neopozitivista „ultrák", akik a nyelvi elemet a korábban jellemzett „jelzésekre" redukálják, és így a valóságot a manipuláció színtiszta tárgyává teszik. Így alakul ki a jogtudomány messzemenőkig életidegen „nyelve", és így fejlesztenek ki „nyelvkritikai" szkepszist abból a tényből, hogy a nyelv „inadekvát" a tiszta gondolkodás szempontjából.

Nekünk most csak azt kell megállapítanunk, hogy a nyelv olyan társadalmi szükségletet elégít ki, amely létszerűen alakul ki, az embereknek a természethez és egymáshoz való viszonya következtében, és a nyelvnek éppen az ellentétes követelmények ezen megkettőződésében, éppen ebben a dialektikus ellentmondásosságban kell és lehet gyakorlatilag megvalósulnia. Éppen ezért minden élő nyelvre jellemző ez az ellentétes irányú kettős mozgás. Egyrészt a mindennapi élet kifejezései szakadatlanul tovább általánosodnak, a mindennapi nyelv szavai szakadatlanul ilyen fölöttébb általánosított jelentéshez jutnak (elég, ha az „általános" szóra gondolunk, de a legmagasabbrendű általánosítások latin–görög terminusai is mindennapi jelenségeket jelöltek egykor az eleven nyelvben). Másrészt és ezzel egyidőben ellentétes mozgás megy végbe az egyéniesítő meghatározás irányába, akár úgy, hogy új szavak jönnek létre, akár úgy, hogy a már használt szavak új jelentésárnyalatokhoz jutnak. Ezek a tendenciák persze túlnyomórészt összefejlődésük dinamikus totalitásában hatnak. A nyelv mindenkori elszigetelt használata felveti – az egyik vagy a másik oldalról – az itt jelzett problematikát, és az élet egyetlen egyedi esetében sem találhatunk erre teljesen problémamentes választ. Csak az ellentmondások legyőzésére irányuló kísérletek adják meg a maguk összességében a nyelv lényeges, sajátos mivoltát: meghatározott létezését, mozgását, mégpedig olyan módon, hogy mind alkalmasabb – sohasem tökéletes – eszközként reprodukálódjék mindkét szükséglet kielé-

gítésére. A két irányzat ellentmondásossága az ember társadalmi létéből fakadt. Ezáltal válik a mozgás a maga ellentmondásosságában a nyelv sajátosságának, kimeríthetetlen termékenységének alapjává.

Emellett azonban mindig hangsúlyoznunk kell: ebben a kölcsönhatásban a túlsúlyos mozzanat az az általánosság volt és marad, amely az ember társadalmi gyakorlatában, az embernek nembeli lénnyé történő önmegvalósításában alakult ki. Ugyanis a társadalmi létet jellemző új kontinuitás csak akkor érvényesülhet, ha a gyakorlat minden olyan mozzanata, amely ezt a haladást, a nembeliségnek ezt az objektív fokozódását szolgálja, serkenti, szubjektíve, az emberek tudatában is megőrződik, ha nem csak önmagában véve van jelen, hanem éppen a tudat által rögzített magábanvalóságában halad a nembeliség magáértvalósága felé. A kontinuitás azonban sohasem az egyszer elért vívmányok puszta rögzítése, hanem – ezzel egyidőben – ezek szakadatlan meghaladása is, ahol minden fokon hatékonnyá válik a hegeli megszűnés dialektikája, vagyis a megőrzés és a továbbhaladás ellentmondásos egysége. Ha tehát a nyelvet a társadalmi lét összefüggésében akarjuk megérteni, olyan közeget kell benne látnunk, amely nélkül semmiképp sem valósulhatna meg ilyen kontinuitás. De ezt a társadalmi funkcióját csak úgy töltheti be, ha a nyelv – viszonylag – zárt komplexust alkot. Ezt a társadalmi szükségletet a nyelv csak azért elégítheti ki, mert nem csupán az össztársadalmi reprodukciós folyamat mozgó és fejlődésben lévő tudatát tudja emberek közti eleven vonatkozás hordozójává átalakítani, hanem az emberek összes életmegnyilvánulását is magába fogadja és közlésre képes alakba önti, tehát, mert éppolyan átfogó, szilárdan megalapozott és mindig mozgó komplexust alkot, mint maga a társadalmi valóság, amelyet visszatükröz és közölhetővé tesz. Végső soron tehát azért töltheti be ezt a funkcióját, mert éppolyan totális és dinamikus komplexus, mint amilyen maga a valóság, amelyet tükröz.

Mint más létformák esetében, a nyelven belül is megfigyelhetünk egy olyan mozgást, amelyben létmódjának specifikus sajátosságai mind tisztábban fejeződnek ki. A nem némasága csak úgy szűnhet meg, ha a tudat már nem a biológiai lét epifenomenonja, ha tevékenyen részt vesz a társadalmi lét különös sajátosságának

kiformálásában. Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy a nyelvnek elemien alapvető és aktívan serkentő szerepe van ebben a reprodukciós folyamatban. Már a társadalom és a természet anyagcseréjében egyszer kivívott új aktivitás-formák tudatszerű rögzítése is szilárdabbá és egyúttal rugalmasabbá teszi ezt a folyamatot a maga változásában és továbbfejlődésében, tendenciálisan pontosabb egyértelműséget ad meghatározásainak, árnyaltabb variációs lehetőséget ad elgondolásainak és megvalósításainak, mint amilyet egy pusztán természetszerű növekedés adhatna. A nyelv a kontinuitás ilyen reprodukciójának adott szerve a társadalmi létben. Már akkor is az volt, amikor még csak beszélt nyelvként működött és a kontinuitást szájhagyomány segítségével hordozta. De lényegéből következik – és ennyiben a társadalmi lét tőrülmetszett jelenségmódja –, hogy a vívmányoknak ezt a rögzítését az írott nyelvben önmaga rögzítésévé fejleszti tovább. Nem szorul részletes magyarázatra, hogy a rögzítés és kritikai továbbfejlesztése így még biztosítottabbá válik, és azt sem kell bizonyítani, hogy ez a tendencia tovább fokozódik az írott nyelv technikai tökéletesítésében és elterjedésében. Az emberek ilymódon olyan fokra jutottak, amely – objektíve elvileg, noha gyakorlatilag még távolról sem megvalósítva – mindenki számára lehetővé teszi, hogy tudatában is reprodukálja az emberiség eddigi útját, és kritikailag, pozitíven vagy negatívan állást foglaljon e fejlődés szakaszaival, vívmányokkal és problematikus vonásokkal teljes jelenével kapcsolatban. A nyelv tehát már primitív szinten is általánosan-minőségileg meghaladja a nem fejlődésének némaságát és az írott nyelv keletkezésével és elterjedésével a némaságnak ez a leküzdése extenzíven és intenzíven szükségképpen állandóan fokozódik.

Ennek a tendenciának még az is bizonyos ontológiai súlyt ad, hogy – egészében nézve – lényegileg spontán jellegű, vagyis a nyelv benső lényege szerint mindig annak képmása és egyúttal kifejezése is, amit a nem önmegvalósítása során mindenkor ténylegesen elért. Ennek a spontaneitásnak a megállapításával korántsem akarjuk tagadni az egyes nyelvteremtőknek e spontaneitásban játszott szerepét. Hiszen tudjuk, hogy minden társadalmi spontaneitás egyedi teleológiai tételezések, alternatív döntések szintézise, és az a tény, hogy a szintézisek motorjának és közegének spontán

jellege van, korántsem szünteti meg az alapvető egyedi tételezések szándékolt, többé-kevésbé tudatos jellegét; és annak megállapítása sem szünteti ezt meg, hogy e tételezések tényszerű jelentősége szükségképpen fölöttébb egyenlőtlen, esetleg az alkotás vagy a befogadás, az igenlés vagy a tagadás révén a maguk egyedi aktusaiban az összfolyamat elenyésző részei csak, de bizonyos körülmények között sorsdöntően befolyásolhatják a nyelv fejlődését (csak Luther bibliafordítására emlékeztetünk). Az összfolyamat azonban mégis spontán marad, mert mozgási irányát, mindenkori fokozatait stb. végső soron a társadalmi fejlődés határozza meg, amelynek képmása, illetve rögzítése maga a nyelv. Ez a belátás ismét megerősíti a nyelv nembeliségét: az egyéni nyelvteremtésekből és ezek elutasításaiból stb. csak az megy át a nyelv dinamikus komplexusába, ami a nembeliség adott szintjén lép fel, s ezt a nyelvelőtti puszta érzület némaságából a nembeliség fénykörébe állítja. Ha újonnan felbukkanó szavak, fordulatok stb. a nyelvfejlődés névtelen termékeinek látszanak is, ez mégsem szünteti meg azt a tényt, hogy objektíve ezek egy (vagy egyszerre több) egyén alkotásaként jöttek létre. Éppígy egyes szavak, fordulatok stb. elhalása sem más, mint hogy sok ember – először egyénileg – vonakodik használni őket, mert nem felelnek már meg életérzésüknek. A nyelvnek ez a spontán, a személyes aktusokat átfogó sajátossága a legvilágosabban a nyelvek pluralitásában mutatkozik meg, amely pontosan megfelel az emberiség jelenleg valóban meglévő nembeli tudatának. És ha tanulmányozzuk, hogy miként keletkezett és fejlődött ez a pluralitás helyi nyelvjárások egyesüléséből, különböző nyelvek egymásbaolvadásából, nyelvjárások önálló nyelvvé való fejlődéséből stb., akkor megkapjuk a nemzetek kifejlésének képmását és egyúttal fontos aktív tényezőjét is.

Ilymódon a nyelv valódi dinamikus társadalmi komplexus. Egyrészt öntörvényűen fejlődik, aholis az öntörvényűségnek változó társadalmi-történelmi jellege van, amennyiben nem csak az elemek (szavak stb.) keletkeznek és múlnak el, hanem a struktúráját meghatározó törvények is alá vannak vetve az ilyen változásnak. Mint látni fogjuk, ez az öntörvényűség jellemez minden igazi komplexust a társadalmi lét komplexusán belül. A nyelv esetében ez annál is szembeötlőbb, mivel, mint láttuk, reprodukciója lényegileg spon-

tán, és egyúttal az emberek mindennapi életében játszott szerepe következtében nemcsak szakadatlan, hanem a lehető legközvetlenebb kapcsolatban is áll a társadalmi lét leghalkabb rezdüléseivel és legnagyobb megrázkódtatásaival is, és ezekre ezért közvetlenül, közvetlen kifejezési aktusokkal reagál. A nyelv tehát mélységesen függ a társadalmi élet minden változásától és egyúttal olyan fejlődésen megy keresztül, amelyet döntő módon a saját törvényszerűsége határoz meg. Ez az ellentmondás sem jelent kizárólagos vagylagosságot, ellenkezőleg, benső, bensőségesen egymásbafonódott ellentétességet fejez ki a dialektikus kölcsönhatásban. A nyelvfejlődés öntörvényű, de, ami tartalmait és formáit illeti, szakadatlanul egybefonódik a társadalommal, amelynek tudati szerve. Tartósan nem következhet be olyan változás a nyelvben, amely nem felel meg benső törvényeinek. De az indítékot, a tartalmat és a formát az a társadalmi komplexus szolgáltatja, amely az emberek örömét és szenvedését, tetteit és katasztrófáit előidézi, és amely ezért tartalmilag és formailag megteremti azt a mozgásteret, amelyben a nyelv benső törvényszerűsége pozitívan és negatívan érvényesül. Persze az, ami első felléptekor a törvényszerűségtől való eltérésnek látszott, később új törvényszerűség csírájának vagy régi törvényszerűség módosulásának bizonyulhat. Az ellentmondás tehát a jelenségek ismeretszerű vizsgálatában kapja meg valóban kiélezett formáját; létszerűen e jelenségeket kettősen determinálják egymáshoz képest gyakran különnemű életszférák, amelyeknek együttműködése a nyelv számára létének és kifejlésének igazi alapját alkotja.

Ez a legvilágosabban abban a különbségben mutatkozik, amely elválasztja az élő nyelveket azoktól, amelyeket holt nyelveknek szoktunk nevezni. Az élő nyelv azért él, mert ezeken az ellentmondásokon belül, általuk hordozva és vezetve, szakadatlanul megújul, anélkül hogy eddigi sajátosságának lényegét feladná, sőt, ellenkezőleg, szervesen továbbfejleszti ezt. Azért élet, mert az éppen élők nézeteinek, érzéseinek, gondolatainak, törekvéseinek stb. világát tükrözi és formálja meg azonnal ható kifejezéssé. A holt nyelv végérvényesen emlékművé rögződik, és éppen ezért megáll egy letűnt társadalom rég-elhalt embereinek érzéseinél stb., és nem alkothat kifejezési teret a később születők érzései stb. számára.

Természetesen adódhatnak olyan történelmi konstellációk, amelyekben valamely holt nyelv a maga megmerevedett tökéletességében társadalmi missziót tölthet be; ilyen szerepet játszott a középkorban a latin, amely az akkori európai civilizációt egységesítő problémák számára alkalmasabb közegnek látszott, mint a gyakran még csak keletkezőben lévő eleven nemzeti nyelvek, amelyek még a nemzeti nyelvi formában nem készültek fel az általános nembeliség problémáinak kifejezésére. De figyelemreméltó, hogy e kor nagy költészete mégis a nemzeti nyelvekben nyilatkozott meg és Walter von Vogelweidétől a *Divina Commediá*-ig magasabb szintre emelte a nyelv és az irodalom történelmi reprodukciós folyamatát, míg az akkor és később keletkezett latin nyelvű költészet nem tudott beilleszkedni ebbe a folyamatba.

Nem térhetünk ki az ezzel kapcsolatos esztétikai és nyelvi-tudományos kérdésekre, de hasznosnak látjuk, hogy néhány megjegyzést tegyünk itt a társadalmi értelemben vett élet és halál értelméről. Igen lényeges különbségeik ellenére, amelyekről később részletesen beszélünk majd, ontológiai sajátosságuk rokonnak látszó vonásokat mutat a biológiai értelemben vett élettel és halállal. Főként azt, hogy az élet mindkét esetben a saját szféra kategóriáinak reprodukcióját jelenti, önmegőrzést, önmegújítást, aholis mindaz, ami más létszférákból származik, csak mint feldolgozott anyag, mint felhasznált erő stb. jön számításba. De már itt felbukkan az a jelentős különbség, hogy a társadalmi létben a komplexusok tulajdonképpeni élete belső struktúráját és dinamikáját tekintve, sokkal közelebb áll a szerves természetben végbemenő filogenetikai reprodukcióhoz, mint az ontogenetikaihoz. Ez egyrészt abban mutatkozik meg, hogy az élettartamnak nincsenek „természetes" határai, mint az egyes élőlények reprodukciójánál (természetesen az embert mint élőlényt is idesorolva), hogy tehát itt még sokkal inkább lehetséges minőségi változás, más minőségbe való átnövés, mint a szerves természet fajainak vagy nemeinek filogenetikai reprodukciója során. Másrészt viszont a halál nem jelent itt feltétlenül megszűnést, mint a nemek és fajok kihalásának esetében. A nyelvek, hogy tulajdonképpeni kérdésünknél maradjunk, nagyon könnyen megszűnhetnek mint olyanok, de szerkezeti elemekként vagy más nyelvek összeolvadási folyamatában új, eleven nyelvek fontos er-

jesztői lehetnek; a jelenlegi európai nyelvek nagyrésze így keletkezett. Ez ismét új vonásokat mutat a társadalmi komplexusok ontológiájában. E komplexusok éppolyan pontosan és egyértelműen meghatározottak ugyan, mint a szerves természet reprodukáló egységei, de a társadalmi lét ezeket a pontosan meghatározott komplexusokat létük pontosan meghatározható határai nélkül hozza létre; a meghatározások mindig túlnyomórészt funkcionálisak, ami nemcsak arra vezet, hogy például a nyelv önállóan létező és önmagát reprodukáló komplexus, hanem egyúttal társadalmi egyetemessége és mindenütt-jelenvalósága is van, mivel nincs egyetlen olyan komplexus sem a társadalmi létben, amely a nyelv közvetítő funkciója nélkül létezhetne és fejlődhetne tovább. Ez a nyelvben különösen pregnánsan lép ugyan fel, és lényegesen megkülönbözteti ezt más társadalmi komplexusoktól, de e tényállás egyes mozzanatait szinte minden társadalmi komplexusnál megfigyelhetjük.

Ez a meghatározott határok nélküli meghatározott lét a társadalmi és biológiai lét másfajta összehasonlítását is meghiúsítja: nem hasonlítható össze a társadalmi munkamegosztás a biológiai szervkifejlődéssel. Az erről szóló egykor népszerű fejtegetések az idők során érvényüket vesztették, de azért talán nem egészen haszontalan utalni erre, mert így még egy oldalról fény derül a két szféra összehasonlíthatatlanságára. Ezek az összehasonlítások mindenesetre figyelmeztetnek arra, hogy az „élet" műszót szükséges elővigyázattal nyugodtan használhatjuk ugyan a társadalmi létben a lényeg meghamisításának veszélye nélkül, de a „halál" műszó mint az élet megszűnése, mint az a pillanat, amikor a szervezet a szervetlen természet hatékony törvényeinek martalékául esik, nagyon könnyen vezethet zavaró félreértésekre. Gondoljunk például az olyan kategóriákra, mint amilyen a szellemi életben (és a nyelvben is) végbemenő elavulás, de itt a történelemben sok példa van arra, hogy olyan dolgok, amelyek ilymódon látszólag végérvényesen letűntek, és amelyeket nagy szubjektív bizonyossággal társadalmi értelemben „halottnak" szoktak jelölni, teljesen váratlanul szükséglet tárgyaivá váltak, és ettől a találkozástól fogva az „élet", a reprodukciós folyamat eleven alkotóelemeivé lettek; a nyelvtörténet is sok ilyen példát ismer. Röviden összefoglalva: ezek az összehasonlítások ismét arra az alapvető problémára utalnak, amely

mind a munkának, mind pedig a nyelvnek az elemzésekor fontos szerepet játszott, hogy nevezetesen a nembeliség, a szó legszétágazóbb értelmében, minőségileg más ontológiai szerepet játszik a társadalmi létben mint a szerves természetben, hogy a társadalmi lét értelmezésében sok torzulásra azért kerül sor, mert a nem és az egyedi példány ellentétét kritikátlanul plántálták át oda a természetből; erről az alapról az egyed személyiséggé való emelkedése még inkább fokozza a torzulásokat, amire még ma is erősen hajlanak, amikor a személyiséget úgy értelmezik, mint a nembeliség ellentétét. Ezzel ugyanis figyelmen kívül hagyják a tulajdonképpeni problémát, nevezetesen azt, hogy a személyiség nem más, mint az egykori partikularitásból a nembeliségbe való emelkedés, hogy a nembeliség a társadalmi lét keretei között korántsem azonosítható a partikularitások átlagával.

Valamennyi gondolatmenetünk azt mutatja, hogy a nyelvnek mint a társadalmi lét komplexusán belüli komplexusnak először is egyetemes jellege van, amely abban nyilvánul meg, hogy szükségképpen a társadalmi lét minden területe, minden komplexusa számára a fejlődés kontinuitásának, a megőrzésnek és a meghaladásnak a szerve és a közege. Később látni fogjuk, hogy ez különösképpen a nyelv társadalmi komplexusát jellemzi, nem pedig az összes ilyen képződményt. Másodszor is – és ez szintén a legszorosabban összefügg ezzel az egyetemességgel – a nyelv egyaránt közvetíti a társadalom természettel folytatott anyagcseréjét és az emberek egymás közti, tisztán társadalmon belüli érintkezését, míg számos más komplexus hatása pusztán e két terület egyikén alapulhat; még a munka is, ez az egyetemes tevékenységi forma, tulajdonképpeni értelmében, csak a természettel folytatott anyagcserére vonatkozik. Még a technika legmagasabbrendű fejlődése sem szünteti meg a munkának ezt az ontológiai jellegét, mert ebből a szemszögből egyremegy, hogy vajon a munkát kézzel vagy géppel (akár automatizáltan) végzik-e, és hogy közvetlenül konkrét természeti jelenségekre vagy természeti törvényszerűségek hasznosítására irányul-e. Harmadszor is a nyelv reprodukciós folyamata, mint már megmutattuk, túlnyomórészt spontán természetű, vagyis végbemegy anélkül, hogy a társadalmi munkamegosztás olyan embercsoportot választana ki önmagából, amelynek társadalmi létezése e terület mű-

ködtetésén és reprodukálásán alapul, s amelynek a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyzete valamiképpen intézményesül. Ha előfordul is, hogy bizonyos intézmények, például akadémiák bizonyos mértékig befolyásolni akarják a nyelv fejlődését, sőt olykor bizonyos eredményeket is érnek ebben el, ez a befolyás, a nyelv reprodukciójának összességét tekintve, elenyészően csekély: a nyelv spontánul újul meg a mindennapi életben, a benne ható legkülönfélébb reális szükségletek parancsára. Így hát a nyelv reprodukcióját, más társadalmi komplexusokkal ellentétben, nem hordozza különös embercsoport; az egész társadalom, minden egyes tagja befolyásolja magatartásával a nyelv sorsát – mindegy, hogy akarja vagy tudja-e ezt.

A nyelvnek tehát egyetemes és spontán jellege van azoknak a komplexusoknak a sorában, amelyek a társadalmi létet mint komplexust felépítik, működésre és reprodukcióra képessé teszik, és ez a különös sajátossága termékeny ösztönzést ad minőségileg másjellegű, gyakran ellentétes komplexusok elemzéséhez. Persze ezeket is történelmileg kell szemlélni, mert gyakran előfordul, hogy a társadalmi-történelmi fejlődés magas fokán, amikor a komplexusok tulajdonképpeni struktúrája és dinamikája igazán markánssá válik, a dolgok eredeti állapotuk visszájára fordulhatnak. Ez világosan látható, ha kicsit közelebbről vizsgáljuk meg azt a komplexust, amelynek a társadalmi aktivitások jogi szabályozását kell elvégeznie. A társadalmi munkamegosztásnak már viszonylag alacsony fokán létrejön ez a szükséglet. Már az egyszerű kooperációnál (vadászat) is a lehető legpontosabban szabályozni kell az egyes résztvevők kötelességeit a konkrét munkafolyamat és az ebből kinövő munkamegosztás (a hajtók és a vadászok a vadászatban) alapján. De nem szabad elfelejteni, amit már ismételten hangsúlyoztunk, hogy a szabályozás a résztvevők olyan befolyásolásából áll, hogy hajtsák végre a maguk részéről azokat a teleológiai tételezéseket, amelyek a kooperáció össztervében őrájuk jutottak. Mivel azonban, mint szintén tudjuk, ezek a teleológiai tételezések szükségképpen alternatív döntések, kimenetelük az adott esetben lehet jó vagy rossz, sőt egyáltalán nem vagy éppenséggel a szándékolttal ellentétesen is sikerülhetnek. Bármennyivel is hasonlóbbak voltak egymáshoz az ilyen primitív állapotokban az egyes személyeknek élet-

bevágó helyzetekben hozott spontán-átlagos döntései, mint később, bármennyivel kevesebb objektív ok volt is az ellentétes döntésekre, az akkor még uralkodó érdekazonosság következtében kétségkívül akadtak olyan esetek, amikor az egyén ellenszegült, és ez ellen a közösségnek védekeznie kellett. Így ki kellett alakulnia például az ilyen kooperációk esetében valamiféle jogszolgáltatásnak a társadalmilag szükséges rend érdekében, főként fegyveres viszályok alkalmával; de még nem kellett ehhez önálló társadalmi munkamegosztást létesíteni; a törzsfőnök, a tapasztalt vadászok, harcosok stb. és a vének is betölthették ezt a funkciót, amelynek tartalma és formája hagyományhűen, hosszú időn át gyűjtött tapasztalatok révén eleve meg volt szabva. Csak amikor a rabszolgaság megteremtette a társadalomban az első osztálytagozódást, csak amikor az árucsere, a kereskedelem, az uzsora stb. az úr és a rabszolga viszonyán kívül más társadalmi ellentéteket is bevezetett (hitelezők és adósok stb.), akkor kellett társadalmilag szabályozni az eközben létrejövő vitás kérdéseket, és e szükséglet kielégítése során alakult ki fokonként a tudatosan tételezett, immár nem csupán tradicionálisan hagyományozott jogszolgáltatás. A történelem arra is megtanít bennünket, hogy még az ilyen szükségletek is viszonylag későn öltöttek önálló alakot a társadalmi munkamegosztásban, a jogtudósok különös rétegének formájában, akikre speciális feladatul e problémakomplexus szabályozása jutott.

Így az emberek egy különös rétege vált olyan különös komplexus társadalmi hordozójává, amellyé a társadalmi munkamegosztás ebben az esetben kibontakozott. Rögtön meg kell itt jegyezni, hogy a jogi szférának kialakulásával egyidőben a társadalmi életben egy embercsoport azt a társadalmi megbízatást kapja, hogy erőszakkal valósítsa meg e komplexus célkitűzéseit. Engels így írja le, hogy miként keletkezett egy „olyan *közhatalom*, amely már nem esik követlenül egybe az önmagát fegyveres hatalomként megszervező népességgel": „Ez a külön közhatalom azért szükséges, mert a népesség öntevékeny fegyveres szervezete az osztályokra szakadás óta lehetetlenné vált . . . Ez a közhatalom mindegyik államban létezik; nem csupán fegyveres emberekből áll, hanem dologi függelékekből is, börtönökből és mindenféle kényszerintézetekből, amelyekről a nemzetiségi társadalom mitsem tudott. A közhatalom

nagyon jelentéktelen, szinte elenyésző lehet olyan társadalmakban, amelyekben az osztályellentétek még fejletlenek, és félreeső területeken . . . De abban a mértékben erősödik, ahogy az osztályellentétek az államon belül kiéleződnek, és ahogy az egymással határos államok nagyobbak és népesebbek lesznek . . ."[29]

A rabszolgatartók és rabszolgák ellentétével Engels helyesen jellemzi az ilyen struktúrák kialakulásának végső okait. De utaltunk már arra, amit ez a megállapítás csak tovább konkretizál, de korántsem cáfol meg, hogy minél tovább fejlődik a társadalom, annál kevésbé lehet egyedüli osztályellentéte az urak és a rabszolgák közti ellentét, és hogy nagyon fontos szerepet játszott az ókorban a hitelezők és az adósok, a középkorban a városok és a feudális földbirtokosok stb. érdekellentéte is. És noha az össztársadalmi fejlődés szempontjából az az osztályharc a döntő, amely a többletmunka elsajátításának alapvető formáiból fakad, de nem hanyagolhatjuk el a gazdasági közvetítések révén ebből kialakuló másfajta osztályellentéteket sem, főként ha a jogi szférának mint társadalmi komplexusnak a specifikus meghatározásait akarjuk konkrétabban megérteni.

Ugyanis csak az említett elemi ellentéteket lehet bizonyos körülmények között tisztán az erőszak közvetlen alkalmazásával elintézni; a társadalmi lét fokozódó társadalmiasodásával persze veszendőbe megy a puszta erőszaknak ez az egyeduralma, de természetesen az osztálytársadalmakban sohasem tűnik el. A társadalmi antagonizmusok közvetettebb formáinál ugyanis szükségképpen a társadalom szétbomlására vezetne, ha a társadalmi cselekvés szabályozása az erőszak puszta alkalmazására redukálódna. Itt szükségképpen a leplezetlen és a rejtett, törvényes formába burkolt erőszaknak a jogi szférában testet öltő bonyolult egysége lép az előtérbe. Talleyrand-nak az a cinikus-okos mondása, amely szerint a szuronyokkal minden lehetséges dolgot meg lehet tenni, csak éppen rájuk ülni nem lehet, epigrammatikus telitalálattal világítja meg ezt a helyzetet, nevezetesen azt, hogy egy már némiképpen is fejlett társadalom nem működhet és reprodukálódhat normálisan, ha a teleológiai döntések többségét direkt vagy indirekt módon pusztán erőszakkal kényszerítik rá a tagjaira. Nem véletlen, hogy az ókor történetében mitikus hősökké stilizálták azokat a törvényhozókat, akik a polgár-

háború valamely korszakát befejezték (Lükurgosz, Szolón). A jognak persze a görög poliszban és a római köztársaságban is egészen különleges a jelentősége. Az általában vett emberi tevékenységek hordozója, szellemi központja volt; mindaz, ami később morállá, sőt etikává differenciálódott, a klasszikus polisz-felfogásban még teljesen az államhoz kapcsolódott, még teljesen azonos volt a joggal. Csak a szofistáknál bukkan fel a jognak a fejlődés során specifikussá váló jellege, a cselekvés puszta legalitása, amire Antiphon szerint ez érvényes: ha a cselekvésnek az az indítéka, hogy „a büntetés hátrányait elkerüljük, akkor bajosan követjük a törvényt abban az esetben, ha nincs okunk arra, hogy a látszatot az emberek elől megóvjuk, és ha tanúk nélkül cselekszünk."[30] Itt nem fejthetjük ki, hogy miként változtatta közvéleménnyé a társadalmi fejlődés egyes outsiderek ilyen „paradoxonait", és arra a szintén ismert tényre sem térhetünk ki, hogy a valódi, reálisan funkcionáló jog, az úgynevezett pozitív jog mellett az emberek társadalmi tudatában újból és újból jelentkezett egy nem tételezett, nem társadalmi tettekből fakadó jog eszméje, a természetjog, amelynek a pozitív jog eszményeként kellett érvényre jutnia. Az ilyen Legyen társadalmi jelentősége fölöttébb különbözött a különböző korszakokban, hol nagy konzervatív befolyása volt (katolikus természetjog a középkorban), hol forradalmi robbanóerőt jelentett (francia forradalom) és ez a feszültség gyakran az érvényes joggal szemben jámbor professzori-retorikus óhajokká csendesül.

Társadalmilag szükségszerű, hogy a mindenkor érvényes jogon belül az egyes emberek magatartása, és e jognak a mindennapi életben végrehajtott teleológiai tételezésekre gyakorolt befolyása e végletek között ingadozzék, mégpedig nem úgy, hogy az egyik embercsoport egyszerűen ezen, a másik meg azon az álláspontón áll, hanem sok embernél mozgás tapasztalható e végletek között, azoknak az általános és különös körülményeknek megfelelően, amelyekben végre szokták hajtani teleológiai tételezéseiket. A jog ugyanis, amely az osztálytársadalom létezésének következtében jött létre, lényegileg szükségképpen osztályjog: az uralkodó osztály érdekeinek és hatalmának megfelelő szabályrendszer. A jog megértése szempontjából sok tekintetben fontos az a korlátozás, amelyet az osztályuralom pozitív jogrendszerré való átalakításának tulajdoní-

tunk. Először is sok osztálytársadalom több divergáló érdekű osztályra differenciálódik, és nem alakul ki túl gyakran olyan helyzet, amelyben az uralkodó osztály teljesen korlátlanul érvényesíthetné törvényes formában különös érdekeit. Hogy optimálisan uralkodhasson, számba kell vennie a mindenkori külső és belső körülményeket és a legkülönbözőbb kompromisszumokat kell kötnie a jogalkotásban. Világos, hogy ezek terjedelme és mértéke lényegesen befolyásolja a jogrendben pozitív vagy negatív értelemben érdekelt osztályok magatartását. Másodszor is valamely osztályon belül az osztályérdek történelmi nézőpontból viszonylag egységes ugyan, közvetlen megvalósulásában azonban gyakran mutatkoznak eltérő lehetőségek és főként ezeket különféleképpen ítélik meg az egyes érdekelt személyek, s ezért sok esetben ugyanazon az osztályon belül sem reagálnak feltétlenül egységesen a törvényhozásra és a jogszolgáltatásra. Ez harmadszor is nemcsak azokra a rendszabályokra vonatkozik, amelyeket az uralkodó osztály foganatosít az elnyomottakkal szemben, hanem magára az uralkodó osztályra is (nem szólva olyan helyzetekről, amikor több osztály részesül a hatalomban, mint például Angliában a „Glorious Revolution" után a nagybirtokosok és a kapitalisták). Még ha el is tekintünk a közvetlen napi érdekek és a hosszabb távú érdekek közti különbségektől, valamely osztály összérdeke nem egyszerűen az osztályhoz tartozó személyek, rétegek és csoportok egyedi érdekeinek összegeződése. Az uralkodó osztály összérdekének kíméletlen érvényesítése nagyon is ellentmondhat az ugyanehhez az osztályhoz tartozó egyedek sok érdekének.

Még csak nem is jelezhetjük itt a jogi tartalmak keletkezésekor ilymódon létrejövő bonyodalmakat; elég, ha tudatában vagyunk az alapok e bonyodalmainak, hogy a jog osztályjellegéből ne vonjunk le elsietett egyszerűsítő-sematikus következtetéseket. De bármilyen differenciáltak legyenek is eredetüket és érvényességüket tekintve a jogi tartalmak, a jogi forma csak a történelem folyamán fejlődik ki ilyen egyöntetűvé; minél tisztábban társadalmiasul a társadalmi élet, annál erősebben és tisztábban alakul ki ez. Már magában ebben a formában is, éppen ha tisztán formálisan tekintjük, valódi ellentmondásosságot vehetünk észre: egyrészt ez a forma szigorúan általános, mivel mindig mindazokat az eseteket, amelyek ilyen tár-

sadalmi imperativuszhoz sorolhatók, egységesen, egycsapásra ugyanannak a kategóriának rendelik alá. Ezt a struktúrát nem módosítja lényegesen, hogy sok esetben ehhez szükségképpen differenciáló helyesbítések járulnak, mert a beosztásokat, mellérendeléseket stb. meghatározó kiegészítésekre szintén ugyanaz a besoroló általánosság jellemző. Másrészt ezzel az általános érvényesség irányába ható tendenciával egyidőben figyelemreméltó – és szintén ellentmondásos – közöny alakul ki azzal kapcsolatban, hogy miért követik az itt felállított imperativuszt az egyes emberek, akiknek teleológiai tételezéseit mindenkor valami jogi rendelet hivatott befolyásolni (a legalitás problémája). Az imperativusz a maga részéről többnyire tisztán negatív: bizonyos cselekedetek végrehajtását tiltja; ha valóban tartózkodnak az ilyen cselekedetektől, akkor teljesen egyremegy, hogy mik e tartózkodás belső és külső okai. Ennek az a következménye, hogy a legális korrektség összekapcsolódhat a legvégletesebb képmutatással. Csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelő módon azokat az ebből fakadó sokrétű és egymástól nagyon különböző magatartásmódokat, konfliktusokat stb., amelyek a morál és az etika megértése szempontjából nagyon fontossá válhatnak.

Mégis magának a jognak a szempontjából is messzemenő következményekkel jár, hogy feszültség támad az egyes emberek teleológiai tételezésének a jog által történő befolyásolásán belül. Ugyanis az imént jelzett közöny kizárólag akkor lép fel, ha valamely jogrendszer által kimondott tilalom valóban súrlódásmentesen működik a társadalomban, az egyes emberek cselekedeteiben. Mihelyt áthágják e tilalmat, még az egyes cselekvés mértéke, oka stb. is elveszti azt a közömbösséget, amelyről az imént beszéltünk. A jogi reagálásnak ez a módja is a társadalmi-történelmi fejlődés terméke. Ez az ellentétesség egészen kezdetleges körülmények között csekélyebb szerepet játszik, részint mert a társadalmi parancsok még csak alacsony absztrakciós szintet érnek el, részint mert a kezdeti kis közösségekben az emberek közvetlenül jól ismerik egymást és ezért kölcsönösen ismerik egymás indítékait is. Ilyen problémák csak akkor bukkannak fel, amikor nagyobb, mind társadalmibb közösségek alakulnak ki, és amikor a jogszolgáltatás és a jogorvoslat különleges embercsoportok mind specializáltabb társadalmi felada-

tává válik, ami általában szorosan összefügg az árucsere fejlődésével. A jogalkotás és a jogszolgáltatás már nem elégedhet meg bizonyos cselekvések egyszerű tilalmával; a tilalmak megszegésének indítékai jogilag egyre lényegbevágóbbakká válnak, és jogi formákban rögzítik is őket. Megjegyzendő itt persze az is, hogy valamely társadalom létezését kérdésessé tevő, nagy horderejű esetekben nagyon gyakran félretolják az ilyen megfontolásokat. Elsősorban a magánjogban veszik tekintetbe őket, ahol a jog és az árucsere kapcsolata közvetlenül látható. A fejlődés természetesen itt is egyenlőtlen. Az a tény, hogy például a középkorban decentralizált volt az államhatalom, és hogy némelyek nemcsak fegyverek, hanem fegyveresek kisebb-nagyobb csapata fölött is rendelkezhettek, az államijogi rendelkezések végrehajtását gyakran a központi hatalom és az ezzel szemben támadt ellenállás közti nyílt harc függvényévé tette. A társadalom társadalmasodása olyan paradox átmeneti formákat valósít itt meg, hogy olykor jogi tartalom problémájává vált, milyen esetekben kell az ilyen ellenállást jogszerűnek értékelni.[31] Nem foglalkozhatunk itt az ilyen elméletek ellentmondásaival; főként a feudalizmusból a kapitalizmusba való ellentmondásos átmenet problematikájából fakadtak, míg a kapitalizmus szükségképpen minden társadalmi tevékenység egyetemleges jogi szabályozására törekedett, s ezzel együtt a központi szabályozás tekintélyét és fölényét minden más szabályozáshoz képest a társadalmi élet egyik főkérdésévé tette. Ebből egyrészt a „forradalomra való jog" legkülönfélébb elméletei alakultak ki, melyeket még Lassalle-nál is megtalálhatunk, tehát az az abszurd törekvés, hogy valamely társadalmi rend radikális megdöntését abban a jogrendszerben kell ismeretelméletileg és jogilag-morálisan is megalapozni, amelyet e rend természetszerűleg magában foglal, másrészt kialakult az a nem kevésbé abszurd, túlzó felfogás, amely Kantnál arra a követelésre vezetett, hogy forradalom esetén „előre ki kellene végezni az utolsó börtönben lévő gyilkost, hogy mindenkinek az jusson, amit tettei alapján érdemel, és a vérbűn ne szálljon a népre, amely nem sürgette ezt a büntetést: mert úgy lehetne tekinteni, mint aki részes az igazságosság e nyilvános megsértésében".[32]

Ez az utolsó idézet világosan mutatja, milyen fetisizálásra vezethet a jogfogalom túlfeszítése. A poliszban az embereket még

olyan konkrét és olyan erős, eleven szálak kötötték az államhoz és a joghoz, hogy ez az életközelség még a hanyatló korszakban is megakadályozta az ilyen fetisizálásokat, amikor némely ideológusok gondolatilag meg akarták menteni, utópisztikusan helyre akarták állítani a poliszt. (Gondoljunk csak arra, hogy Szókratész miként foglalt állást igazságtalan halálbüntetésével kapcsolatban.) A jogi szféra ontológiai lényegének félreértéséhez és ilyen fetisizáló túlzásokhoz csak az vezethetett, hogy a modern jog mind elvontabbá válva mindent magába akart foglalni, és hogy – a társadalom társadalmasodásának objektív tüneteként – harc folyt lehetőség szerint minden életbevágó tevékenység jogi szabályozásáért.[33] A tizenkilencedik század, a mind teljesebb jogállam létrejötte lassanként elhalványította ezt a fetisizmust, természetesen csak azért, hogy újat alakítson ki. Minél inkább vált a jog a mindennapi élet normális és prózai szabályozójává általában, annál inkább eltűnik kezdeti időszakában szerzett pátosza, annál inkább erősödnek meg benne a pozitivizmus manipulációs elemei. A társadalmi élet olyan szférájává válik, ahol a tettek következményeit, a siker esélyeit, a veszteségek kockázatait hasonlóan kalkulálják ki, mint magában a gazdasági világban. Persze azzal a különbséggel, hogy először is többnyire a gazdasági tevékenységnek egy – természetesen viszonylag önálló – függelékéről van szó, aholis a törvényesen megengedett cselekvés, konfliktus esetén pedig a peresítés valószínű kimenetele a gazdasági főcélon belüli különös kalkuláció tárgya; másodszor is a gazdasági kalkuláción kívül különleges specialistákra van szükség, hogy a lehető legpontosabban kiszámítsák ezeket a járulékos kilátásokat. Ez természetesen olyan esetekre is vonatkozik, amikor nagyhatalmú gazdasági csoportosulások magukon a törvényeken és jogi alkalmazásukon akarnak bizonyos változtatásokat végrehajtani. Így válik a mindenkori pozitív jog a pozitivizmusban olyan gyakorlatilag fölöttébb fontos területté, amelynek társadalmi eredete, fejlődésének történelmi feltételei elméletileg is mind érdektelenebbeknek látszanak tisztán gyakorlati hasznosságához képest. Mármost az új fetisizálás abban rejlik, hogy a jogot – persze mindig: rebus sic stantibus – szilárd, összefüggő, „logikailag" egyértelműen meghatározott területnek kezelik, éspedig nemcsak a gyakorlatban mint a tiszta manipuláció tárgyát, hanem elmélе-

tileg is mint immanensen zárt, csak jogászi „logikával" helyesen kezelhető, önálló, önmagában zárt komplexust. Elméletileg persze nem sok vizet zavar ez az immanens zártság, ha eltekintünk gyakorlati manipulálhatóságától. Kelsen például egy kanti-pozitivista „tiszta jogelmélet" álláspontjáról „rejtelem"-nek tekintette a jog keletkezését.[34] De minden érdekképviselet pontosan tudta mindig, hogyan kellett manipulálni valamely új törvény keletkezését vagy régi törvény kiegészítését, illetve átalakítását. És már Jellinek is joggal utalt a társadalmi összgyakorlat és a jogmeghatározások tényleges érvénye közti szakadatlan kölcsönhatásra, amikor a tényszerűség normatív hatalmáról beszélt.[35] Itt sem vállalkozhatunk arra a feladatra, hogy akár csak jelezzük az összes felmerülő problémát. E komplexusnak csak legáltalánosabb körvonalait akartuk vázolni, hogy megérthessük működésének elveit.

A pozitív jog érvényes rendszerének és a mindennapi életben megvalósuló gazdasági-társadalmi ténylegességének ez az egyidejű egymásmellett-létezése és összefonódottsága szükségképpen kettőjük viszonyának legkülönfélébb félreértéseire vezet. Marx, Proudhon ilyen hamis elméleteivel vitázva, a következő meghatározást javasolta a gazdasági folyamatok létszerű elsőbbségének és öntörvényűségének az álláspontjáról: „A jog csak a tény hivatalos elismerése",[36] nevezetesen a gazdasági terület imént megállapított elsődlegességéé. Ez a csaknem aforisztikus meghatározás rendkívül tartalmas, tartalmazza a jog és a gazdasági-társadalmi valóság ama szükségszerű diszkrepanciáját, amelyről beszéltünk már a Marx-fejezetben. A meghatározás: a tény és elismerése pontosan fejezi ki a gazdasági terület ontológiai elsőbbségének viszonylatát: a jog a visszatükröződés specifikus formája, annak tudatszerű reprodukciója, ami a gazdasági életben de facto végbemegy. Mármost az „elismerés" kifejezés tovább differenciálja e reprodukció specifikus sajátosságát, amennyiben ennek nem tisztán elméleti, nem tisztán kontemplatív, hanem elsődlegesen gyakorlati jellegét tolja előtérbe. Nyilvánvaló ugyanis, hogy egyszerűen tautologikus volna ez a kifejezés az olyan tisztán elméleti összefüggések esetében, mint például: „elismerem, hogy kétszer kettő négy". Az elismerésnek csak gyakorlati összefüggésben lehet valóságos és értelmes jelentése, ha ugyanis azt mondja ki, hogy miként kell reagálni egy el-

ismert tényre, ha szempontokat tartalmaz arra vonatkozóan, hogy az emberek miféle teleológiai tételezéseinek kell e tényből következnie, illetve miként kell a szóbanforgó tényt korábbi teleológiai tételezések eredményeinek felfogni. Ez az elv a „hivatalos" jelzővel kapja meg további szükséges konkretizálását. A Legyen-jelleg ilymódon társadalmilag pontosan meghatározott szubjektumhoz jut, nevezetesen az államhoz, amelynek tartalmilag az osztálystruktúra által meghatározott hatalma itt lényegileg azt a monopóliumot jelenti, hogy az emberi gyakorlat különböző eredményeit miként kell megítélni, engedélyezettnek vagy tilalmasnak, büntetendőnek stb. minősíteni, egészen annak meghatározásáig, hogy a társadalmi élet mely tényei: és milyen módon tekintendők jogilag relevánsnak. Az állam tehát, Max Weber szerint, *„a törvényes fizikai erőszakosság monopóliumával"*[37] rendelkezik. Ezzel a kijelentések, ténymeghatározások (elismerés) olyan – tendenciálisan – összefüggő rendszere alakul ki, amelynek az a feladata, hogy a monopolisztikus állam értelmében szabályoknak vesse alá az emberek társadalmi érintkezését.

Ha ezt a rendszert egy benső összefüggés szétválaszthatatlan egységének és együttal (többnyire tiltó formájú) imperativuszok olyan gyűjteményének fogjuk fel, amely az emberek teleológiai tételezéseinek befolyásolására alakult ki, akkor minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló az a marxi megállapítás, hogy az ilyen rendszer nem tükrözheti adekvát módon a valódi gazdasági összefüggést. Először is azért van ez így, mert már annak a megállapítása is, hogy mikor és miként tekinthető valamely esemény ténynek, nem a társadalmi folyamat objektív magábanvalójának megismerését reprodukálja, hanem inkább az állami akaratot, hogy minek és miként kell az adott esetben megtörténnie, minek és miként nem szabad ebben az összefüggésben előfordulnia. Már ebben is szükségképpen elvileg eltér eredetijétől a gondolati reprodukció. Mivel mármost hivatalos, vagyis állami jelleget ölt annak megállapítása, hogy mi számítson ténynek, az a helyzet alakul ki, hogy a társadalmi folyamatban érdekelt résztvevők egyike, egy osztály (mindegy, hogy osztálykompromisszumok alapján-e) az állam közvetítésének segítségével magához ragadja a meghatározásnak ezt a hatalmát, minden gyakorlati következményével együtt. Elszigetelten tekintve ez csu-

pán a társadalmi folyamat inadekvát visszatükrözése. Tudjuk azonban – másodszor –, hogy a jogi visszatükröződés nem tisztán elméleti, hanem kiemelkedően és közvetlenül gyakorlati jellegű kell legyen ahhoz, hogy valódi jogi rendszerré válhasson. Minden jogi ténymegállapításnak kettős jellege van tehát. Egyrészt valamely tényállás egyedül releváns gondolati rögzítésének kell lennie, és ezt a lehető legegzaktabban, definíciószerűen kell gondolatilag kifejtenie. Ezeknek a megállapításoknak a maguk részéről összefüggő, következetes, ellentmondásmentes rendszert kell alkotniuk. Ismét egészen világosan mutatkozik meg itt, hogy minél inkább építik ki ezt a rendszerezést, annál inkább kell ennek eltávolodnia a valóságtól. Ami az egyes ténymegállapításoknál esetleg csak viszonylag csekély eltérés, annak egy ilyen rendszer alkotóelemeként, egy ilyen rendszer szellemében értelmezve még sokkal inkább el kell távolodnia a valóságtól. A rendszer ugyanis nem a valóság visszatükröződéséből nő ki, hanem csak ennek elvonatkoztatóan-gondolatilag egyneműsítő manipulációja lehet. Másrészt a mindenkori pozitív jogrendszer elméleti zártsága, hivatalosan kinyilvánított ellentmondásmentessége csak puszta látszat, de persze csak a rendszer szempontjából. A társadalmi lét ontológiájának szempontjából az ilyen szabályozás minden formája, a mégoly energikusan manipulált is, mindenkor konkrétan szükségszerű társadalmilag: éppen annak a társadalomnak az éppígylétéhez tartozik, amelyben funkcionál. De éppen ezért csak látszólagos, illuzórikus a rendszeres összefüggés, és ennek logicisztikai levezetése, megokolása, alkalmazása. Ugyanis a tények megállapítása, rendszerbe való besorolása nem magában a társadalmi valóságban gyökeredzik, hanem pusztán a mindenkori uralkodó osztálynak arra irányuló akaratában, hogy a társadalmi gyakorlatot szándékainak megfelelően szabályozza. Hegelnek ilyen tekintetben voltak ugyan némi illúziói, de a problémát mégis realisztikusabban vizsgálta, mint sok elődje (például Kant és Fichte), és már ő megjegyezte, hogy fontos kategóriáknak a jogi meghatározásokban való tételezése szükségképpen megszüntethetetlenül önkényes marad. Ezt mondja például a büntetés mértékének meghatározásáról: „Valamely büntetés mennyiségét például egyetlen fogalmi meghatározáshoz sem lehet adekvát módon igazítani, és bármilyen döntés születik is, ez ebből a szemszögből mindig

csak önkényes. De maga ez a véletlenszerűség szükségszerű . . "[38] De Hegel látja a jogra mint egészre vonatkozó módszertani szükségszerűséget is, és úgy folytatja az idézett gondolatmenetet, hogy itt nem érhető el logikai tökély, és a dolgot „ezért olyannak kell venni, amilyen". Ami – immanens jogászi módon – a rendszer logikai premisszájának vagy következményének látszik (jogászilag így is kezelik), az valójában valamely történelmileg konkrét osztályálláspont társadalmilag szükségszerű tételezése. Kelsen az utolsó időkben világosan átlátott az itt uralkodó logicisztikai látszaton, és módszertanilag, persze csak módszertanilag, szétrombolta ezt. Vitatja, hogy „logikailag" következne az „egyéni norma" (valamely törvénynek az egyes esetre való alkalmazása) az „általános normából". Ezt a logicisztikai összefüggést, joggal, puszta analógiának, „két ellentmondásos állítás igazsága és hamissága közti" és „két egymással konfliktusban álló általános norma követése és nem-követése" közti különbség analogizáló elmosásának tekinti.[39] Ha a társadalmi lét ontológiájának nyelvére fordítjuk le ezt a módszertani ellenvetést, ami Kelsentől természetesen távol áll, akkor láthatjuk, hogy a jogi rendszerben minden általános megállapítás kettős szándékkal jött létre: egyrészt, hogy a társadalom minden tagjának teleológiai tételezéseit meghatározott irányban befolyásolja, másrészt arra bírja azt az embercsoportot, amelynek társadalmi megbízatása a törvény meghatározásainak a jogi gyakorlatba való átültetése, hogy teleológiai tételezéseit a maga részéről meghatározott módon hajtsa végre. Ha ez a második esetben nem megy végbe, akkor konkrét társadalmi ellentmondással van dolgunk, nem pedig hamis logikai művelettel. A társadalmi gyakorlatban számtalan ilyen esettel találkozhatunk, amelyek mindenkor a szóbanforgó társadalom meghatározott osztályellentéteinek tünetei; gondoljunk például a weimari korszak sok bírósági ítéletére, vagy némely olyan perre, amelyet a Szövetségi Köztársaságban folytattak le a Hitler-idők bűnösei ellen stb. Jellinek imént idézett kijelentése a tényszerűség normatív hatalmáról – persze csak konkrét dialektikus alkalmazása esetén – helyesnek bizonyul: mind maga a tény, mind pedig hivatalos elismerése az osztályharc társadalmi-történelmi eredményét fejezi ki a mindenkori konkrét társadalomban, azt

az állandó dinamikus-társadalmi változást, hogy mit tekintenek jogi ténynek, és miként ismerik ezt el hivatalosan.

A jogrendszerben megvalósuló logikai összefüggés látszata a legélesebben úgy lepleződik le, ha arra gondolunk, hogy miként rendelik alá az egyes eseteket az általános törvénynek. Természetesen ez az antinómia csak a jog fejlett fokain válik nyilvánvalóvá. A primitív társadalmak az egyedi esetekből kiindulva végezhették el a társadalmi szabályozást és még sokáig dolgozhattak korábbi ítéletekből merített analógiás következtetésekkel. Csak az árucsere általános kifejlődése kényszeríti ki rendszerint azt az elvont-általános szisztematizálást, amelyről az imént beszéltünk. Mind erőteljesebben bontakozik ki az a társadalmi szükséglet, hogy valamely cselekedet jogi következményeit éppúgy ki lehessen előre számítani, mint magát a gazdasági tranzakciót. Ezzel napirendre kerül az alárendelés problémája és megjelennek az ebben kialakuló specifikus diszkrepanciák. Világos ugyanis, hogy mihelyt a társadalmi létről van szó, ennek a problémának a törvény és az egyedi eset minden viszonyában jelentkeznie kell. De különös alakot kölcsönöz neki, hogy valamely teleológiai tételezés (a törvény) más teleológiai tételezést (a törvény alkalmazását) hivatott előidézni, s ezáltal a már említett dialektika, az osztályérdekek ebből fakadó konfliktusa válik a végső meghatározó mozzanattá, és erre a logikai alárendelés csak jelenségformaként rakódik rá.

Itt ismét felbukkan a különbség a gazdaság és a többi társadalmi komplexus között. Az előbbiben a spontán lét-folyamat teremti meg az egyneműsítést, az azonosság fogalmát a belőle származó hierarchián belül; a társadalmilag szükséges munkaidő mint a szabályozás elve az emberek elképzeléseitől és akaratától függetlenül jön létre. Annak az összegeződésnek a terméke ez, amelyet a társadalom spontánul, a munkában létrejövő teleológiai tételezések oksági következményeinek alapján hajt végre. De a jogrendszerben a szabályozásnak ezek az elvei olyan tudatos tételezés eredményei, amelynek mint tételezésnek meg kell határoznia a ténylegességeket. Ezért itt a társadalmi reakciók is szükségképpen minőségileg másként ütnek ki. Így hát könnyen érthető, hogy a következetesen végigvitt jog esetében az igazságtalanság népszerű és irodalmi bírálata is az egyedi eset besorolásában megmutatkozó diszkrepan-

ciákra koncentrálódik. Az olyan mondások, mint a „summum jus summa injuria",* az olyan költői ábrázolások, mint amilyen a Shylock-per, a régebbi novellisztikus ábrázolásokban is, mind a törvény formálisan-következetes érvényesítése ellen támadt hangulatra vallanak. Ebben valódi társadalmi probléma rejlik. Már korábban utaltunk arra, hogy nem létezhet ugyan jog, ha nem érvényesíthető erőszakkal, de lehetőség szerint súrlódásmentes működése megköveteli, hogy a közvélemény bizonyos mértékig értsen egyet határozataival. Ebben a munkánkban nem foglalkozhatunk azzal, miféle erőfeszítéseket tesznek időről időre, hogy ideológiailag legyőzzék ezt a társadalmi diszkrepanciát. Az etika feladata lesz annak megmutatása, miként alakul ki a morál lényegileg ennek az olykor végzetesnek látszó szakadéknak az áthidalására, hogy a bensőség talaján megbékéljenek azzal, amit általánosságban igazságtalannak éreznek.

A jogon való elgondolkodás termeli ki a maga részéről a természetjog sajátos koncepcióját, hogy közvetítsen a jog és az igazságszükséglet között; ez a koncepció is annak a társadalmi Legyennek a rendszere, amelynek tételezése szubjektumát a mindenkori konkrét jogi állapot fölé kell hogy emelje, s amelyet, a kor mindenkori szükségletei szerint, az istentől, a természettől, az észtől stb. meghatározottnak képzelnek, hogy képes legyen a pozitív jog korlátainak leküzdésére. E két tendencia, mint Kelsen helyesen felismerte,[40] párhuzamosan halad: a szándék, a célkitűzés stb. könnyen átmegy egymásba, mert mindkettőjüknek egyaránt, anélkül hogy kritikai tudattal rendelkeznének önmagukról, a nembeliség magasabb fokára kell törekedniük, mint amilyen a pozitív jogban megvalósítható. Csak az etikában fejthető ki, hogy miért nem emelhette fel a jogot a nembeliség benne rejlő szintje fölé sem a morállal való kiegészítése, sem a természetjogban gyökeredző és belőle származó reformkezdeményezések. Itt csak arra utalhatunk, hogy az összes ilyen követelményben lappangó igazságábránd, amíg csak jogilag ragadhatják és ragadják meg, nem haladhatja meg az egyenlőség – végső soron gazdasági – koncepcióját, azt az árucserében

* „A legszigorúbb törvényesség a legnagyobb igazságtalanság" – idézet Cicerótól. – (A szerk.)

megvalósuló egyenlőséget, amelyet társadalmilag szükségszerűen a társadalmilag szükséges munkaidő határoz meg és amely szükségképpen minden jogi egyenlőség és egyenlőségkoncepció valóságos és ezért gondolatilag legyőzhetetlen alapja marad. Az ebből eredő igazságosság a maga részéről az emberi fejlődés legsokértelműbb fogalmai közé tartozik. Azt a számára megoldhatatlan feladatot tűzi maga elé, hogy gondolatilag, sőt akár intézményesen is összhangba hozza az emberek egyéni különbözőségét és sajátosságát tetteik megítélésével, mégpedig annak az egyenlőségnek az alapján, amely magának a társadalmi életfolyamatnak a dialektikáját előidézi.

Marx ezt a kérdést a maga legvégletesebb társadalmi-történelmi következményeivel együtt vette szemügyre és vizsgálta meg. A *Gothai program kritikájá*-ban, ahol a legbehatóbban elemezte a szocializmusba való társadalmi átmenet problémáit, rátér a jognak és az egyenlőségnek erre a viszonyára a kommunizmus első fázisában (a szocializmusban), amelyben megszűnt már a kapitalista kizsákmányolás, de a társadalom még nem formálódott át teljesen. Ezt mondja itt a jog és a munka viszonyáról: „Ez az *egyenlő* jog – egyenlőtlen jog egyenlőtlen munkáért. Nem ismer el osztálykülönbségeket, mert mindenki csakúgy munkás, mint a másik; de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként az egyenlőtlen egyéni tehetséget és ennek folytán egyenlőtlen egyéni teljesítőképességeket. *Tartalma szerint tehát ez, mint minden jog, az egyenlőtlenség joga.* A jog természete szerint csak egyenlő mérce alkalmazásában állhat; de az egyenlőtlen egyének (és ezek nem volnának különböző egyének, ha egyenlőtlenek nem volnának) csak akkor mérhetők egyenlő mércével, ha egyenlő szempont alá hozzuk, csak *egy meghatározott* oldalról ragadjuk meg őket, pl. az adott esetben *csak munkásoknak* tekintjük őket; és semmi többet nem látunk bennük, minden mást figyelmen kívül hagyunk." A teljes kérdéskomplexussal itt sem foglalkozhatunk behatóan, csak azt hangsúlyozzuk, hogy Marx a jog egyenlőségfogalmának és az emberi egyéniség egyenlőtlenségének ezt a diszkrepanciáját ezen a fokon is megszüntethetetlennek tartja. A kizsákmányolók kisajátítása is lényegileg polgári jog marad az egyenlő jog itt megadott korlátaival együtt. Hogyan lehetne akkor szó arról, hogy a gazdaságilag kizsákmányo-

láson alapuló korábbi formációkban haladják meg ezeket a korlátokat? Csak amikor már forradalmian átalakították a társadalmi munka viszonylatainak összes objektív feltételét, „amikor az egyének már nincsenek szolgaian alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel eltűnik a szellemi és a testi munka ellentéte is; amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga vált a legfőbb életszükségletté; amikor az egyének minden irányú fejlődésével a termelőerők is megnövekedtek és a kollektív gazdaság minden forrása bővebben buzog,"[41] olyan társadalomban, amelynek reprodukciós alapja: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint", tehát csak ekkor szűnik meg ez a diszkrepancia, és persze ezzel egyidőben fölöslegessé válik a jogi szféra, ahogy ezt az eddigi történelemben megismertük.

Ezzel a jogi szféra keletkezésének és elhalásának társadalmitörténelmi határait úgy határoztuk meg, hogy ezek elvileg időhöz kötöttek. De tudjuk, hogy ontológiailag szólva az ilyen kezdeti és végpontok a puszta korszak-meghatározásoknál sokkal konkrétabb valamit fejeznek ki. Hiszen a korszakváltás, a társadalmi lét ontológiájának szempontjából, mindig minőségi változást hoz létre a társadalom szerkezetében és dinamikájában, s így szükségképpen azért is mindig megváltoznak a társadalmi szükségletek, a szociális megbízatások stb., mert minden ember teleológiai tételezései – akármilyen ellentmondásosan, egyenlőtlenül is – végső soron amabból fakadnak, s társadalmi reflexeik, kölcsönös vonatkozásaik, dinamikus funkcióik is szükségképpen alá vannak vetve az összkomplexuson belül kialakuló változásoknak. Így hát a keletkezés és az elhalás az ilyen folyamatok minőségileg sajátosan, sőt egyedülállóan nyomatékos változata, amely a megszüntetésben, a megőrzésben és a kontinuitásban a diszkontinuitásnak az elemeit tartalmazza. Utaltunk már arra, hogy a társadalom jogelőtti állapota alakítja ki saját szabályozásának szükségleteit, amelyek magukban foglalják a jogrend – persze minőségileg különböző – csíráit. Eközben persze sohasem feledhetjük el, hogy e kontinuitás mögött diszkontinuitás rejlik: a tulajdonképpeni értelemben vett jogrend csak akkor alakul ki, amikor ugyanarra a jogi nevezőre hozták, jogilag egyneműsítették a széthúzó érdekeket, amelyek önmagukban véve minden egyes esetben erőszakos megoldásra késztethették volna az

embereket. Ahogyan ez a komplexus társadalmilag fontossá vált, az éppúgy meghatározta a jog keletkezését, mint ahogy társadalmilag valóságos feleslegessé válása elhalását fogja előidézni. E fejtegetések tisztán ontológiai jellegének megfelelően ebben a kérdésben sem törekszünk arra, hogy – utópisztikus módon – túlmenjünk ennek a Marx által világosan felismert összefüggésnek általános ontológiai megállapításán. Hogy miként valósul meg ez az összefüggés, az a konkrétan előre nem látható jövőbeli fejlődéstől függ.

A jog keletkezésének és elhalásának vizsgálatakor oly világosan előtérbe lépő dialektikus probléma egyben kulcsot és megfejtést kínál mindazoknak a fetisizáló elméleti, sőt filozófiai fejtegetéseknek is, amelyek a jogi szférának mint komplexusnak a különösségével foglalkoznak. Ha korábbi kibővített értelmezésünk kiindulópontjává tettük a Marx által helyesen megragadott középponti problémát, a társadalom osztályrétegződése és egy specifikus jogi szféra szükségszerűsége közti elválaszthatatlan összefüggést, akkor észre kell vennünk, hogy a jogrend alapvető elve a következő, egymáshoz képest teljességgel különnemű törekvéseket tartalmazza: először is valamely osztály uralmának mint a társadalom magától-értetődővé vált és ilyennek elismert állapotának úgy kell meghatároznia valamennyi tagjának tevékenységét, hogy gyakorlatukban „önként" vessék alá magukat e helyzet parancsainak, s hogy e helyzet elméleti kritikájára is csak az így – tágasan vagy szűken – meghúzott határok között kerülhessen sor. Ennek a rendszernek, amely azt jelenti, hogy valamennyi osztály meghajlik – természetesen gyakran osztály-kompromisszumok alapján – egyetlen osztály uralma előtt, szükségszerű megjelenési formája egy egységes Legyen az egész társadalom és a társadalom részei számára, olyan Legyen, amely sok részletében esetleg pusztán technikai-manipulációs ugyan, de amelynek kifelé és befelé mint totalitást kell kifejeznie a társadalom életakaratát, életképességét.

Ez ismét az ellentmondás olyan megkettőződését tartalmazza, amelyet ismerünk már: egyrészt az erőszakot mint ennek a létezésnek és egységnek végső biztosítékát, másrészt azt, hogy lehetetlen kizárólag az erőszakra alapozni a társadalmi gyakorlatnak ezt a jog által szavatolt és ellenőrzött egységességét. (Csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően azokat a bonyolult kölcsönhatásokat,

amelyek ebből a jog, a morál, az etika, a vallás stb. számára fakadnak.) Ezekhez az ellentmondásokhoz csatlakoznak még mint legfontosabbak a jogrendszer általánossága és egyedisége, egyenlősége és egyenlőtlensége, immanenciája, zártsága és a társadalmi élet tényszerűségei következtében történő szakadatlan helyesbítése közti ellentmondások, továbbá az az ellentmondás, amely a gazdaság szükségszerűen racionális elrendezése és a gazdasági valóságot kifejező jogi kategóriák meg-nem-felelő volta között áll fenn. Ha elfogulatlanul vesszük szemügyre azt a paradox viszonyt, amely a jogrendszer racionális-egységes, minden ellentmondást elvileg kizáró jellege és azon különneműség között áll fenn, amely minden tartalmában, e tartalmaknak formáikhoz, s az egyes formáló elveknek egymáshoz való viszonylataiban figyelhető meg, akkor csak csodálkozhatunk azon, hogy miként alakulhatott ki egyáltalán az emberi gyakorlat szabályozásának gyakorlati-egységes rendszere. (Jegyezzük meg: itt természetesen a pozitív jog gyakorlatilag működő rendszeréről van szó. A jogelméletben mint minden tudományban egyrészt magától értedődőnek látszik az elméleti egyneműsítés, a különnemű valóság egységesítése, másrészt nagyon könnyen felfedezhetők benne ellentmondások, antagonizmusok, inkoherenciák, amelyek a legkevésbé sem zavarják módszertani egységét.) A jogi rendszer azonban nem elméleti tételek egysége, hanem, mint megmutattuk, a gyakorlati cselekvés pozitív és negatív irányításának egységes rendszere, és éppen ezért a jogrendnek társadalmi-gyakorlati szemszögből egy minden ellentmondást kizáró egységet kell alkotnia. A jogi gyakorlat számára kidolgozott és benne alkalmazott elméleti megfontolásoknak ezért főként nem az a szerepük, hogy általánosan elméletileg bizonyítsák az éppen érvényes pozitív jog ellentmondásmentességét, hanem inkább az, hogy gyakorlatilag küszöböljék ki a gyakorlatban esetleg felbukkanó ellentmondásokat; ebből a szempontból érdektelen, hogy ez a pozitív jog értelmezésének formájában történik-e vagy egyes meghatározásainak megváltoztatása, újrafogalmazása stb. útján.

A pozitív jog működése tehát ezen a módszeren alapul: az ellentmondások forgatagát úgy kell manipulálni, hogy ebből ne csak egységes rendszer alakuljon ki, hanem olyan, amely képes arra, hogy az ellentmondásos társadalmi történést gyakorlatilag, az optimum-

ra törve szabályozza, és mindenkor rugalmasan mozogjon az antinomikus végletek – például a csupasz erőszak és az erkölcsi szférával határos meggyőzni-akarás – között, hogy a lassan vagy gyorsan változó osztályuralmon belül állandóan bekövetkező egyensúlyeltolódások során megvalósítsa, befolyásolja a társadalmi gyakorlatnak azokat a döntéseit, amelyek e társadalom szempontjából mindenkor a legkedvezőbbek. Világos, hogy ehhez teljesen önálló manipulációs technika szükséges, ami máris megmagyarázza azt a tényt, hogy ez a komplexus csak akkor reprodukálhatja magát, ha a társadalom mindig újratermeli az ehhez szükséges „specialistákat" (a bíráktól és az ügyvédektől a rendőrökig és a hóhérokig). A társadalmi megbízatás azonban még tovább megy. Minél fejlettebb valamely társadalom, minél erőteljesebben uralkodnak el benne a társadalmi kategóriák, annál nagyobb a jogi területnek mint egésznek az autonómiája a különböző társadalmi komplexusok kölcsönhatásán belül. (A hatalmak megosztásának elmélete.) Ennek e komplexus jellegzetessége szempontjából fontos következményei vannak. Először is megmutatkozik, hogy a jogi szféra, nagy fejlődésvonalban tekintve, a gazdasági fejlődés, az osztályrétegződés és az osztályharc kísérőjelensége, de – a nagy fejlődési vonal különös szakaszainak megfelelően – még messzemenő viszonylagos önállóságra is juthat az éppen uralkodó rendszerrel szemben. (Megmutattuk már, hogy emögött is osztályproblémák rejlenek.) Ezt a viszonyt, nevezetesen, hogy a jogi szféra valamiféle állam az államon belül, nem szünteti meg, hogy az így kialakuló mozgásterek a maguk részéről ismét az osztályok valóságos erőviszonyain alapulnak; ez csak sajátos mivoltát és határait határozza meg konkrétan. A jelenséget továbbra is a maga sajátossága határozza meg, és ez még normálisabb körülmények között is, például a Weimari Köztársaságban, kétféle formát ölt: a jogszolgáltatás egyrészt viszonylag független a mindenkor uralkodó politikai fővonaltól, másrészt a közvélemény olykor robbanásszerűen nyilvánítja ki érzékenységét bizonyos jogi jelenségekkel kapcsolatban, még akkor is, ha ezek közvetlen tárgyi tartalma az össztársadalom szempontjából közvetlenül csak kevéssé fontos.

Másodszor is – és ez még jelentősebb az itt kutatott ontológiai szempontból – mindezekből a gyakran látszólag szétágazó fejtege-

tésekből kitetszik, hogy a jogi szféra képviselőinek újból és újból megkövetelt specializáltsága mögött a társadalmi lét reprodukciójának nem jelentéktelen problémája rejlik. A társadalmi munkamegosztás a maga mennyiségi és minőségi kiterjedésében speciális feladatokat, speciális közvetítéseket teremt az egyes gazdasági komplexusok között, s e közvetítéseknek éppen az adja meg sajátos benső struktúráját, hogy az összkomplexus reprodukciós folyamatában ilyen különleges funkciókat töltenek be. Az összfolyamat benső szükségszerűségei eközben megőrzik ontológiai elsőbbségüket és ezért meghatározzák a közvetítő létkomplexusok funkcióinak jellegét, lényegét, irányát, minőségét stb. De éppen mert a helyes funkcionálás az összkomplexus magasabb szintjén különös részfeladatokat ró a közvetítő részkomplexusra, ebben – az objektív szükségszerűség parancsára – a reagálás és a cselekvés bizonyos önállósága, autonómiája alakul ki, amely éppen ebben a különösségében nélkülözhetetlenné válik a totalitás reprodukciója számára. Szándékosan éleztük ki ezt a tényállást, hogy kidomboríthassuk a jogi szférának ezt a jellegét; mert annál ellentmondásosabbnak és paradoxabbnak látszik ez a szféra, minél kevésbé próbálják létszerűen keletkezéséből és funkcióiból megérteni, és minél inkább a mindezt egy kaptafára húzó logika és ismeretelmélet kategóriáival és rendszerposztulátumaival közelednek hozzá. Az olyan kísérletek, amelyek ilyen alapról akarják gondolatilag megragadni ezeket a komplexusokat, csak azt bizonyítják hosszadalmasan, hogy mennyire nem képesek eljutni az adekvát megértésig. Amikor például az idealista-filozófiai magyarázatok az értékek rendszerébe akarták beépíteni a jogot, akkor újból és újból antinomikus-megoldhatatlan keveredések, megoldhatatlan határkonfliktusok stb. jöttek létre a jog, a morál és az etika között. Amikor pedig pozitivista *módon elszigetelték sajátosságát, akkor ez leíró módon* kifejezett eszmenélküliségre vezetett. És noha maga Marx ontológiailag helyesen ragadta meg ezt a problémát is, követői sematikusan elszigetelték és mechanisztikusan vulgarizálták a jogi szférának a gazdasági fejlődés összfolyamatától való függőségét.

Ezek a fejtegetések itt sem vállalkozhatnak arra a feladatra, hogy akár csak kísérletképpen is felvázolják a jogi szféra rendszeres társadalmi ontológiáját. Ehelyett azonban már ezekből a gyér és

töredékes jelzésekből is fontos következtetést vonhatunk le a társadalmi részkomplexusok működésére és reprodukciójára vonatkozólag: nevezetesen azt, hogy ontológiailag szükségszerű az ilyen részkomplexusok logikailag előre-nem-látható és megfelelően meg-nem-ragadható, de társadalmilag-ontológiailag racionális viszonylagos önállósága és kibontakoztatott sajátossága. Ezért az összfolyamaton belül annál inkább tölhetik be ezeket a funkciókat, minél erőteljesebben és önállóbban domborítják ki specifikus különösségüket. Ez a jogi szféra esetében közvetlenül nyilvánvaló. De ugyanez a helyzet áll fenn az összes olyan komplexus vagy képződmény esetében, amelyet a társadalmi fejlődés hív életre. Maga a társadalmi fejlődés gondoskodik arról, hogy ebből ne következzék abszolút autonómia – ez a gondoskodás természetesen nem automatikus, hanem a mindenkor megoldandó feladatoknak, a belőlük keletkező emberi reakcióknak, tevékenységeknek stb. a formájában megy végbe, és mindegy, hogy az autonómia ezekben a kérdésekben többé vagy kevésbé tudatosodik-e, és az sem számít, ha mégoly közvetetten, mégoly egyenlőtlenül valósul is meg. A vulgármarxizmus ebben a kérdésben csak a gazdasági alaptól való mechanikus, mindent egy kaptafára húzó függőség kinyilvánításáig jutott el (a revizionista korszakban az újkantianizmus és a pozitivizmus a történelem igazságos bosszúja volt ezért a vulgarizálásért). A sztálini korszak a maga részéről újból eltúlozta és erőszakosan a társadalmi gyakorlatba ültette ezt a mechanisztikus koncepciót; az eredményeket mindenki ismeri.

Amikor a társadalmat komplexusokból álló komplexusnak neveztük, akkor ezt nem azzal a szándékkal tettük, hogy részletesen elemezzünk minden egyes komplexust, és azt, hogy miként függenek dinamikusan össze a többiekkel az össztársadalom totális komplexusán belül. Ehhez a társadalom általános struktúrájának részletes elméleti elemzésére volna szükség, és ez a vállalkozás sokkal átfogóbb volna, mint bevezető vizsgálódásunk, amely csupán a módszer általános alapjait veszi célba. Ha most itt kicsit behatóbban vizsgáltunk meg két – egymástól fölöttébb különböző – komplexust, akkor ezt elsősorban azért tettük, hogy kissé szabatosabban határozzuk meg az ontológiai megközelítés problémakörét és módját, és főként hogy a figyelmet ráterelјük arra, milyen mé-

lyen különböznek egymástól strukturálisan az ilyen komplexusok, és mennyire külön elemzésre szorul mindegyikük keletkezése, hatása és – ha szükséges – elhalásának perspektívája, hogy valóban meg lehessen őket ismerni létező sajátosságuk szerint. Két egymással végletesen ellentétes komplexust választottunk ki önkényesen abból a célból, hogy élesen világítsuk meg ezeket a módszertani problémákat. Ezzel még semmiképpen sem vágtunk elébe e kérdések valóságos, átfogó és rendszeres feldolgozásának, amelyre olyan sürgető szükség van.

De fejtegetésünk terjedelmének ilyen elkerülhetetlen korlátozásai ellenére sem látjuk még lehetségesnek, hogy rátérjünk az összkomplexus összefüggésének felvázolására; ehhez legalább egy általános tipológiai pillantást kell vetnünk a többi kompexusra. Már az imént kiválasztott példákból is két véglet tűnik elénk: egyrészt egy spontánul kialakult dinamikus képződmény, amelyet az emberek mindennapi gyakorlatukban legtöbbnyire akaratlanul és öntudatlanul reprodukálnak, s amely az emberek összes, benső és külső tevékenységeiben a kommunikáció elkerülhetetlen közegeként van jelen, másrészt az emberi tevékenységek speciális területe, amely csak akkor létezhet, funkcionálhat, reprodukálódhat, ha a társadalmi munkamegosztás egy erre specializált embercsoportot választ ki, amely speciális beállítottságú gondolkodása és cselekvése révén bizonyos tudatossággal végzi el az itt szükséges munkát. (Nem tartozik ide, hogy ez a tudatosság bizonyos mértékig szükségképpen mennyire hamis.) De ne feledjük el, hogy e szigorú specializáltsághoz, ettől elválaszthatatlanul, bizonyos társadalmi egyetemesség is hozzátartozik, bár az össztársadalom mozgása nemcsak megalapozza végső soron, nemcsak módosítja szakadatlanul ezt az egyetemességre törő igényt, hanem, más komplexusok aktivitásának közvetítésével, folytonosan gátolja is. Minden társadalmi komplexusnál találhatunk ilyen kölcsönös vonatkozásokat a spontaneitás és valamely komplexus életében való tudatos-akart részvétel, az egyetemesség és más komplexus vagy akár egyenesen a totalitás által történő korlátozása között, csakhogy ezek a korrelációk (sok más korrelációval együtt) minden komplexusnál, minden konkrét kölcsönhatás esetében elvileg és minőségileg különbözők. Ebből fakad a társadalmi komplexusok ontológiájának továb-

bi közös tulajdonsága: ha lényegüket és funkciójukat, eredetüket és esetleg elhalásuknak vagy állandó társadalmi hatékonyságuknak a perspektíváját konkrétan elemezzük, akkor pontosan meghatározhatók és gondolatilag-módszertanilag pontosan elhatárolhatók az összes többi komplexustól. Egyúttal azonban, éppen ontológiai értelemben, nincsenek pontosan meghatározható határaik; például a nyelvnek, anélkül, hogy önállóságát és öntörvényűségét elvesztené, közegként kell szerepelnie, hordoznia kell a közvetítést a társadalmi lét összes komplexusaiban, és ha ez más komplexusoknál nem jelentkezik is ilyen pregnánsan, a különböző komplexusok mégis újból és újból átfedik, kölcsönösen áthatják egymást stb., és eközben sohasem válik kérdésessé az egyes komplexusok – persze csak viszonylagos – önállósága, öntörvényűsége és pontos meghatározhatósága.

Erre a dialektikára már csak azért is külön kellett utalnunk, mert elhanyagolása nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a társadalmi lét képe oly gyakran jelenik meg torz, megtévesztő tükrözésekben. A komplexusok önállóságának és létalapjaiktól való függőségüknek a kérdésében utaltunk már a különféle hibás értelmezésekre, amelyek itt keletkezni szoktak. Azt sem nehéz belátni – szorosan össze is függ ezzel –, hogy ez a túlzás egyúttal valamely abszolút önállósággá megengedhetetlenül felfújt komplexus fetisizálásához vezethet. Mivel a spontánul létrejövő és funkcionáló komplexusokat is, mihelyt a megismerés tárgyaivá válnak, erre a célra specializált embercsoportok „intézik", már az is könnyen ilyen fetisizálásra vezethet, hogy ezek érdekeltek a megismerésnek ezen a területén. Még fontosabb, hogy a komplexusok általunk vázolt kölcsönhatását mindig a társadalomban cselekvő, egyes emberek tudata közvetíti, hogy – ismét: egyremegy, hogy ez a tudat az adott esetben helyes-e vagy hamis, és hogy mennyire az – minden valódi közvetítésnek elkerülhetetlen, egyetlen közege az egyes ember tudata. Gyakorlatilag tehát aligha van olyan ember – és minél fejlettebb a társadalom, annál kevésbé –, aki élete során ne kerülne sokszoros érintkezésbe egy sereg komplexussal. Mármost tudjuk, hogy minden komplexus különös, specializált, cselekvésszerű reagálást kíván meg azoktól az emberektől, akik az ő területén hajtanak végre teleológiai tételezéseket. Természetesen nem kell és nem is lehet mindenkinek, aki aktívan vagy passzívan érintkezésbe kerül

a jogi szférával, jogásszá válnia, de éppilyen magától értetődő, hogy ha valaki egy számára fontos ügy kapcsán többé-kevésbé tartós, többé-kevésbé intenzív gyakorlati kapcsolatba kerül valamely társadalmi komplexussal, akkor tudatának bizonyos mértékig meg kell változnia. De mint minden társadalmi-emberi viszonylat, ez is alternatív jellegű: egyrészt lehetséges, hogy az illető ember tudata a különböző komplexusokban teljesen másként van megformálva, hogy tehát személyisége valamiképpen „feldarabolódik". (Az alárendelt hivatalnok mint zsarnoki családfő.) Ilyenkor igen gyakran olyan deformációk jelentkeznek az emberi személyiségben, amelyek nagyon közelről érintkeznek az elidegenedés jelenségével, sőt gyakran színtiszta formában mutatják ezt. Mivel a jelenlegi civilizáció tömegesen termeli ki az ilyen deformációkat, könnyen érthető, hogy olyan elvont ellenzéki mozgalmak, mint amilyen az egzisztencializmus, az összes ilyen torzító kötelektől megszabadult, tisztán önmagára hagyatkozott személyiségben vélik megtalálni eszményüket. E könyv utolsó fejezetében részletesen foglalkozunk majd ezzel; itt csak e jelenség egyik vonatkozására tehetünk néhány megjegyzést, nevezetesen arra a fetisizálásból fakadó egzisztencialista illúzióra, amely egy tiszta, önmagában teljes személyiséget általános, vagy akár csak lehetséges példaképnek képzel el. A személyiség összes valódi meghatározásai, ellenkezőleg, a társadalmi környezettel, a többi emberrel, a természettel folytatott anyagcserével. és azokkal a komplexusokkal kapcsolatos gyakorlati (és érzelmileg-elméletileg általánosított) viszonyaiból származnak, amelyek az össztársadalom konkrét differenciálódásának termékei. Csak ezekből a viszonyokból tehet szert az ember tudati tartalmainak gazdagságára. Természetesen gyakorlata itt is, mint az emberi életben mindenütt, alternatív jellegű; itt például az dönti el ezt az alternatívát, hogy mi alakul ki benne ezekből a kölcsönhatásokból, hogy vajon ezek benső gazdagsággá kerekítik-e le és szilárdítják-e meg személyiségét, vagy pedig „parcellákká" darabolják-e szét egységét. Mindenesetre itt rejlik az elidegenedésnek egyik társadalmi forrása, de a lehetséges rosszban megvan egyúttal legyőzésének lehetősége, sőt eszköze is. Még csak meg sem közelíthetjük az elidegenedés jelenségét a társadalmi lét objektivitásának és a minden egyedi cselekvésben megnyilatkozó alternatív döntések elkerülhetetlenségének ilyen dialektikája nélkül.

3. AZ ONTOLÓGIAI ELSŐBBSÉG PROBLÉMÁI

Még ha lehetőségünk nyílt volna is arra, hogy részletesen elemezzük a társadalmat mint komplexust alkotó komplexusok teljességét, és olykor messzire szétágazó és gyakran igen közvetett kölcsönhatásaikat, reális működésüknek, reprodukciójuk dinamikájának éppen a döntő meghatározását még akkor sem ragadtuk volna meg. Hegel joggal mondja, hogy a kölcsönhatás megragadásakor pusztán „a fogalom küszöbén" állunk, hogy a megelégedés a kölcsönhatás ismeretével „teljességgel fogalomnélküli magatartás".[42] Hegel a már ismert okból, tudniillik, hogy az ontológiai összefüggéseket mindig logicisztikusan fejezte ki, beérte azzal, hogy ezt a helyzetet helyesen, de csak negatíve rögzítette. Ha azt, amit Hegel helyesen gondolt, az általa csupán kimondatlanul gondolt ontológiai nyelvre fordítjuk le (mivel a fogalom Hegelnél egyúttal logikai és ontológiai is), akkor így fejezhető ki szándékolt mondanivalójának a magva: a puszta kölcsönhatás állandósult, végső soron statikus állapotra vezetne; ha gondolatilag ki akarjuk fejezni a lét eleven dinamikáját, fejlődését, akkor azt kell kimutatnunk, hogy hol található a szóbanforgó kölcsönhatásban a túlsúlyos mozzanat. Mert csak ez adhat – persze nem puszta működése, hanem ezzel együtt azok az ellenállások is, amelyekbe ütközik, amelyeket ő maga vált ki stb. – az egyébként minden részleges mozgás ellenére statikus kölcsönhatásnak irányt, fejlődési vonalat; puszta kölcsönhatásokból csak valamely komplexuson belüli egyensúly stabilizálódása következhetne. Különösen akkor fontos világosan felismerni ezt az összefüggést, amikor az egyik létszférából a másikba való átmenetről van szó. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az ilyen új szféra keletkezésekor átmeneti jelenségek jönnek létre,

amelyek sohasem vezetnének az új létfok kialakulásához, konszolidációjához, megszerveződéséhez, ha nem a lét új módjának erői játszanák a régi léttel való – megszüntethetetlen – kölcsönhatásban a túlsúlyos mozzanat szerepét. A munka elemzésekor behatóan megvizsgáltuk már azokat a problémákat, amelyek itt a társadalmi lét számára, természethez való viszonyában, egyáltalán felbukkannak. Ha most továbbmegyünk és a létszférához való viszonyt szélesebb alapon, a társadalmiság totalitását tekintetbe véve akarjuk megvizsgálni, akkor ismét a társadalmiság elvébe ütközünk mint a különböző létformák kölcsönhatásának túlsúlyos mozzanatába.

A szerves természet és a társadalmi lét lényeges ontológiai viszonyát röviden így fejezhetjük ki: mindkettőjük számára a reprodukció, mégpedig mind ontogenetikai, mind pedig filogenetikai értelemben, a szervetlen természettel való – állandóan megmaradó – kölcsönhatásoknak az a döntő, túlsúlyos mozzanata, amely minden szerves létező tartalmát és formáját meghatározza. A szerves természet – az új fajták és nemek formájában – ilymódon a legprimitívebb komplexusoktól a legbonyolultabbakig fejlődik tovább. E fejlődésben objektíve ontológiailag e kölcsönhatás biológiai mozzanatainak állandó megerősödése, mind szélesebbre és mélyebbre nyúló hatása ragadható meg. A társadalmi lét úgy emelkedik ki a szerves természetből, hogy az élőlények meghatározott fajtájában, az emberben egyrészt megszüntethetetlenül megmaradnak ugyan reprodukciójának biológiai mozzanatai a fizikai-kémiai tényezőkkel kapcsolatban is, másrészt működésük és reprodukciójuk mind erőteljesebb társadalmi jelleget ölt. A társadalmi létnek biológiai (és ennek közvetítésével fizikai-kémiai) alapján való túlfejlődése, eluralkodása tehát nem alakváltozásban fejeződik ki, mint a szerves természet esetében, hanem elsősorban funkcióváltozást jelent ugyanazon az alakon belül. Mindenféle társadalmi lét változatlan ontológiai alapja az embernek mint biológiai lénynek a fizikai reprodukciója. Ez persze olyan alap, amely úgy létezik, hogy szakadatlanul átalakul mind tisztább társadalmi formákba, tehát egyrészt közvetítő rendszereket (komplexusokat) teremt abból a célból, hogy megvalósítsák és a valóságban a maguk dinamikus működésében rögzítsék ezeket a változásokat, másrészt ez az em-

beriség által alkotott környezet visszahat magára az alkotójára, ami ezúttal persze – közvetlenül ontológiailag – az egyes embert alakítja át, aki saját tevékenysége következtében tárgyainak hatására változik meg a biológiai társadalmasodásban.

Már itt megmutatkozik, hogy a szerves természet és a társadalmi lét között lényeges strukturális-dinamikus különbség van, mivel az ontogenetikai és filogenetikai reprodukció közti összefüggés az utóbbiban sokkal bonyolultabb, közvetettebb ugyan, mint az előbbiben, de egyúttal – vagy talán éppen ezért – nyíltabban, áttekinthetőbben hozza napvilágra ennek mechanizmusát. A munka elemzésekor utaltunk már a nembeliség ebben rejlő mozzanatára. Az általánosítás, amely elválaszthatatlanul összefügg valami olyan radikálisan új dolog megteremtésével, amelyre a természet reprodukciós folyamatában nincs analógia, mert nem a „vak" erők hozták spontánul létre, hanem tudatos teleológiai tételezés alkotta meg a szó szoros értelmében, egyszóval ez az általánosítás a munkafolyamatot és a munkaterméket, még ha közvetlenül egyedi aktusként jött is létre, nembelivé változtatja át. Éppen mert ezt a nembeliséget csírájában, implicite a legprimitívebb munkafolyamat és munkatermék is tartalmazza, kialakulhat az a többé-kevésbé spontán dinamika, amely a munkából kiindulva feltartóztathatatlanul vezet a munkamegosztásra és a kooperációra. Ezzel azonban kialakult a nembeliség társadalmilag hatékony alakja, amely ha egyszer már létezik, szakadatlanul visszahat magára a munkára, mégpedig részint úgy, hogy a munkamegosztás növekvő konkrét jelentőségének megfelelően minden munkaaktusban érvényesül, módosítva ezt és nembeliségét növelve, részint pedig úgy, hogy minden munkát végző embert olyan folyton társadalmibbá váló környezetbe helyez, amely szükségképpen mind erőteljesebben befolyásolja valamennyi egyed munkaszerű teleológiai tételezéseit. Ha ezt a fejlődést abban a kibontakozott formájában vesszük szemügyre, amelyben már jóval a mai kapitalizmus előtt létezett, akkor a nembeliség objektíve feltartóztathatatlan extenzív és intenzív növekedését látjuk, de úgy, hogy nemcsak az egyes munkát végző emberekben növekszik – objektíve – a nembeli összetevő, hanem ez olyan valódi tárgyakból, viszonylatokból, mozgásokból stb. álló dinamikus és dinamikusan összefüggő valóságként áll vele szemben,

amelyet szubjektíve szükségképpen úgy él át, mint valami tudatától független, objektív valóságot. (Éppen ez az a komplexusokból álló komplexus, amelyről már beszéltünk.)

Ez a világ valamiféle második természetként jelenik meg az emberek előtt, mint valami gondolkodásától és akaratától teljességgel független lét. A mindennapos gyakorlatnak és az ezt általánosító ismeretelméletnek az álláspontjáról jogos az ilyen felfogás. De ha ontológiailag közelítjük meg ezt a kérdést, akkor rögtön belátjuk, hogy az egész második természet az első átformálását jelenti, amelyet maga az emberiség hajtott végre, s amely az e második természeten belül élő emberekkel saját nembeliségük termékeként áll szemben. Marx ezt a tényt, Vico zseniális intuíciójára támaszkodva, úgy fejezte ki, hogy „az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk".[43] Ez természetesen nem szünteti meg a második természet tudattól független létezését. Éppen ez ennek a nembeliségnek a megvalósulása, tehát ez a második természet éppúgy valódi lét, és semmilyen körülmények között sem puszta látszat. Így hát a szaktudományos szemlélet számára az a látszat keletkezhet, mintha az itt megtett különbségtétel érdektelen volna. Ezt a látszatot azonban csak olyan részletvizsgálódások igazolják, amelyek nem akarnak vagy nem tudnak tudomást venni az általuk tárgyalt terület totalitásáról, s amelyek ezért szükségképpen durva tévedéseknek és torzításoknak esnek áldozatul, mihelyt témájuk tárgyilag a totalitással érintkezik vagy akár filozófiailag általánosítják a témát.

Ontológiailag éppolyan elengedhetetlen, hogy a második természeten belül ontológiai értelemben létezőnek, egzisztálónak fogjuk fel a jelenségvilágot, mint ahogy egyúttal azokra a fontos különbségekre is ügyelnünk kell, amelyek – a társadalmi léten belül – elválasztják egymástól, sőt gyakran éles ellentmondás formájában szembeállítják egymással a lényeget és a jelenséget. Gondoljunk Engels helytálló Feuerbach-kritikájára. Feuerbach ezt mondja a lényeg és a lét viszonyáról: „A lét a lényeg állapota. *Ami a lényegem, az a létem.* A hal a vízben van, de erről a létről nem választhatod le lényegét... Csak az emberi életben különül el, *de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben,* a lét a lényegtől..." Nyil-

vánvaló, hogy Feuerbach éppen a jelenségnek és a lényegnek a társadalmi életben megvalósuló nagyon fontos különbségét nem veszi figyelembe, noha mint materialista nem vonja kétségbe a jelenség létjellegét. Engels teljes joggal ezt válaszolja: „Szép dicsőítő beszéd a fennállóról. Természetellenes esetek, kisszámú, abnormis esetek kivételével szívesen vagy hétesztendős korodban ajtónyitogató egy szénbányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és minthogy ez a léted, ez lényeged is ... Az a ‚lényeged', hogy be légy sorolva egy munkaág alá."[44] E különbségtétel fontosságát más összefüggésekben hangsúlyoztuk már és még behatóbban kell majd beszélnünk róla. Itt csak azért kellett felmutatnunk ezt az ellentmondásosságot, mert különben szükségképpen félreértenénk a társadalmi világ ember-alkotta jellegét, lényegét mint a nembeliség megvalósulását, és az eredmény egyformán idegen volna a valóságtól, akár szubjektivisztikus, akár objektivisztikus irányban torzulnának el a tények.

Minden filogenetikai reprodukciónak az ontogenetikai reprodukció a létbeli alapja. Erről a legáltalánosabb álláspontról nézve nem számít az elvileg fölöttébb fontos ellentét a szerves természet és a társadalmi lét között. Akár a fajták és kategóriák állandóságában és változásában játszódik le a filogenetikai reprodukció, akár egy komplexusokból álló komplexus alkotja meg a reprodukciót hordozó környezetet, a létezőt közvetlen értelemben megtestesítő egyedi példányok ontogenetikai reprodukciója nélkül semmilyen filogenetikai reprodukció nem jöhet létre. Ez azt jelenti, hogy létezési feltételeinek szükségképpen ontogenetikai elsőbbségük van a szóbanforgó létszféra összes többi megnyilvánulásaihoz képest. Ez a szerves természet számára durva szükségszerűség. A társadalmi lét imént jelzett különös minősége miatt a helyzet itt látszólag bonyolultabb. De ez a látszat szükségképpen eltűnik, ha először az ontogenetikai reprodukció puszta tényén gondolkodunk el, és nem vesszük figyelembe szükségszerű következményeit. Ekkor nyilvánvalóvá válik, hogy ennek a reprodukciós folyamatnak megszüntethetetlen módon tisztán biológiai alapja van. Az embernek mint élőlénynek először meghatározott biológiai létét kell biológiailag reprodukálnia ahhoz, hogy valóra váltsa mindazokat a

fölöttébb bonyolult életmegnyilvánulásokat, amelyek a maguk összességében a társadalmi létet alkotják. Beszéltünk már korábban arról, hogy a reprodukció jellege mind társadalmibbá válik, de egyúttal azt is meg kellett állapítanunk, hogy egy ilyen állandó társadalmiasodás sohasem tüntetheti el a biológiai alapot; bármilyen mélyen társadalmi meghatározottságú is a táplálkozás elkészítésének és elfogyasztásának kultúrája, a táplálkozás biológiai folyamat marad, amely az embernek mint biológiai lénynek a szükségszerűségei szerint megy végbe. Ezért tekintette Marx, mint már kimutattuk, újra és újra ezt a reprodukciós folyamatot a társadalmi lét megszüntethetetlen alapjának. Talán fölösleges még egyszer megismételni, de hadd hangsúlyozzuk mégis újból az ezzel kapcsolatban széles körökben elterjedt makacs előítéletek miatt: valamely létmód másikkal szembeni ontológiai elsőbbségéből semmiképp sem következik, hogy ezt valamiféle értékhierarchia szempontjából akár pozitív, akár negatív értelemben ítéljük meg. Annak a *ténynek* a puszta megállapításáról van szó, hogy az élet biológiai reprodukciója alkotja az összes életmegnyilvánulás létszerű alapját, és hogy amaz ontológiailag lehetséges enélkül, de megfordítva nem.

Ezzel az egyszerű ténnyel szemben a valódi ellenállás persze nem magából e tényből fakad, hanem a társadalmi léten belül megvalósuló specifikus mivoltából, a biológiai-emberi létezés szakadatlanul végbemenő társadalmiasodásából, aminek következtében idővel az ontogenetikai reprodukcióból a társadalmi léten belül egy egész komplexus alakult ki: a gazdaság szférája. Minél társadalmibbá válnak az emberi tevékenységek, amelyek végső soron az ember biológiai-ontogenetikai reprodukciója által megszabott szükségletek kielégítésére szolgálnak, annál inkább megerősödik a gondolati ellenállás azzal szemben, hogy elismerjék a gazdasági szférának ezt az elsőbbségét a többiekkel szemben. Valójában sohasem merülnek fel itt komoly érvek. Ugyanis az esetek túlnyomó többségében értékhierarchia alkalmazásáról van szó, amelyhez az itt megállapított ontológiai elsőbbségnek semmi köze sincs. Ebben persze a vulgármarxizmus is ludas; amikor fejtegetései tudatosan vagy öntudatlanul gyakran a régi materializmus tételeit viszik to-

vább („az leszel, amit eszel"),* akkor akaratlanul is értékhierarchiává változtatják az ontológiai elsőbbséget, tehát mindenképpen figyelmen kívül hagyják a kérdés lényegét. Még rosszabb, ha például pszichológiai motivációkat hívnak segítségül. Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló ugyanis, hogy minél bonyolultabb, minél közvetettebb társadalmi képződmények hozzák mozgásba a termelést és fogyasztást, amely minden egyes ember ontogenetikai reprodukcióját véghez viszi, annál kevésbé lehet az ember állandóan tudatában annak, hogy ez a reprodukció létszerű elsőbbséget élvez minden más életmegnyilvánuláshoz képest. Hogy megértessük az ontológiailag elsődleges tényállásnak ezt a pszichológiai elfedését, Leninre hivatkozhatunk mint olyan tanúra, aki éppen ebben a kérdésben minden gyanú felett áll. Az 1917-es júliusi felkelés után egy pétervári munkásnál kellett elrejtőznie. Amikor egyszer behozták az ételt, a munkás ezt mondta: „Nézd csak, milyen kitűnő kenyér. ‚Ezek' most nem mernek rossz kenyeret adni. Csaknem elfelejtettük már, hogy Péterváron kapható jó kenyér is." Láthatjuk: a munkásnak ezek a megjegyzései sem a kenyér és a biológiai reprodukció közvetlen összefüggésére vonatkoznak; az már társadalmilag közvetített viszony, ha az osztályharc és a kenyér minőségének összefüggése foglalkoztatja őt, noha ezen is átcsillámlik az igazi ontológiai viszony. Lenin így reflektál ezekre a megjegyzésekre: „A kenyérre én, aki sohasem ismertem szükséget, nem gondoltam. A kenyér valamiképpen mindig magától állított be hozzám, az írói munka valamiféle melléktermékeképpen. Ahhoz, amin mindez alapul, a kenyérért folytatott osztályharchoz a gondolkodás politikai elemzés útján jut el, szokatlanul bonyolult és zegzugos utakon."[45] Láthatjuk: „pszichológiailag" akár még Lenint is tanúnak lehetne idézni annak bizonyítására, miszerint az ember léte és cselekvése szempontjából nem elsődlegesen fontos, hogy táplálkozik-e, és hogy miképpen táplálkozik.

Az emberek ontológiai reprodukcióját szolgáló emberi tevékenységek együttműködése itt két irányban differenciálódik: egyrészt gyakorlatilag végre kell hajtani ezt a reprodukciót, másrészt biztosítani kell, hogy az emberek létezése általában kielégítően védve

* („der Mensch ist, was er isst")

legyen. Világos, hogy amíg fontos szerepet játszott, hogy az emberi életet védjék a vadállatoktól, addig a vadászat, a kooperáció egyik első formája, olyan tevékenység volt, amely mindkét irányban szolgálta a genetikus reprodukciót. (A Héraklész-mondák a vadászat és a háború életbevágó egységének ezt a korszakát tükrözik.) A célkitűzések és a módszerek csak akkor differenciálódtak élesen, amikor az életet már elsősorban más emberi közösségek ellen kellett megvédeni és különösképpen, amikor a rabszolgaság szükségessé tette a benső társadalmi status quo védelmét, a háborúk pedig felvetették a rabszolga-szerzés vagy rabszolgává-válás dilemmáját. A történetírásban az erőszak és a gazdaság éles ellentétességgé fetisizált különbsége fontos szerepet játszott; ez többnyire valamennyi összefüggés reménytelen összekuszálására vezetett. Főként azért történt ez így, mert az idealista-ideológiai beállítottság képtelenné teszi az embert annak megértésére, hogy az erőszak és a gazdaság igazi dialektikus ellentmondásosságban vannak egymással, amely magában foglalja felbonthatatlan összefonódottságukat, szakadatlan kölcsönhatásukat is, és hogy itt a gazdaságnak jut a túlsúlyos mozzanat szerepe. Általában éppen ez váltja ki a leghevesebb ellenállást. Ezt már Engels is nevetségessé tette, Dühringgel kapcsolatban, Robinson és Péntek viszonyának ironikusan tréfás analógiájával.[46] Az ilyen merev-metafizikus szembeállítások elsősorban azt a döntő tényt nem veszik figyelembe, amelyet már a jogi szférával kapcsolatban hangsúlyoztunk, hogy noha a különböző társadalmi komplexusok végső soron a gazdaságtól mint az emberi élet elsődleges reprodukciójától függnek, egyetlen komplexus sem állhatna fenn és működhetne hasznosan, ha nem fejlesztené ki magában a cselekvés, a szervezés stb. őt jellemző elveit és módszereit. De a társadalmi részkomplexusoknak ez az önállósága, amely különösen pregnánsan fejlődött ki a hadvezetésnek és elméleteinek a szférájában, sohasem jelenthet függetlenséget a mindenkori társadalmi fok struktúrájától és fejlődésének dinamikájától. Ellenkezőleg: a hadvezérek vagy a hadtudósok zsenialitása éppen abban nyilatkozik meg, hogy meg tudják ragadni a gazdaságnak, a társadalmi-történelmi fejlődésnek azokat az új mozzanatait, amelyek alkalmasak arra, hogy stratégiára, taktikára stb. átfordítva itt is alapvető újításokra vezessenek. Míg igazi történetkutatók

képesek arra, hogy az újnak ezeket a valódi mozzanatait helyesen ragadják meg, a tényeknek a zseni „időtlenségére" törő szubjektivisztikus meghamisítása mellett gyakran sor kerül a technika objektivista fetisizálásra is. A fetisizálás ebben az esetben azon alapul, hogy a technikát – mind az iparban, mind pedig a háborúban – nem a gazdasági fejlődés részmozzanatának fogják fel, hanem, különösen ma, az újkor önálló, legyőzhetetlen tényének, körülbelül úgy, ahogy a polisz-polgár az aranyban egy emberi erőktől független, végzetes természeti erőt csodált borzongva.

Marx világosan és differenciáltan fogta fel az itt kialakuló ontológiai létösszefüggést. Mivel az emberi élet reprodukciójának ontológiai elsőbbségéből indult ki, nem gátolta semmi abban, hogy az itt működő specifikus összefüggést konkrétan és helyesen ragadja meg. Emlékezzünk csak: a jogi szféra különösségét éppen azzal jellemzi, hogy ebben szükségképpen inadekvát módon tükröződnek a gazdasági összefüggések, de éppen ez az inadekvátság a módszertani kiindulópont ahhoz, hogy társadalmilag előnyösen szabályozzák az emberi gyakorlatnak azt a részét, amelyet jogilag kell elrendezni. Kiindulópontja itt nyilvánvalóan az, hogy a háború és a gazdaság egyaránt az emberi élet reprodukciójában gyökeredzik, amiből a munka, a munkamegosztás stb. eredményeinek szakadatlan közös alkalmazása következik. Sőt, Marx nagyon határozottan utal arra is, hogy bizonyos körülmények között a háborús szervezés területén a munka eredményeinek objektivációja, kibontakozása és elterjedése előrehaladottabb, pregnánsabb alakot ölthet, mint a szűkebb értelemben vett gazdaság területén. Ebben az értelemben rögzíti az úgynevezett *Nyersfogalmazvány* az itt felmerülő problémákat mint olyan feladatokat, amelyek részletes kidolgozásra szorulnak: „A *háború* korábban alakult ki, mint a béke; hogyan fejlődtek ki a háború révén a hadseregben stb. bizonyos gazdasági viszonyok, mint a bérmunka, gépi berendezés stb. korábban, mint a polgári társadalom belsejében. Termelőerő és közlekedési viszonyok viszonya is különösen szemléletes a hadseregben."[47] Engelsnek írott egyik levelében 1857-ben, tehát ennek a munkájának az idején még részletesebben vázolja a jövendőbeli munka szempontjából fontos követelményeket: „Az *army* története mindennél szemléletesebben mutatja a termelőerők és a társadalmi viszonyok ösz-

szefüggéséről szóló nézeteink helyességét. És általában, az army fontos a gazdasági fejlődés szempontjából. Pl. a munkabér először a hadseregben fejlődött ki a klasszikus ókorban. Éppígy a rómaiaknál a *peculium castrense* az első jogi forma, amely a nem-családapák ingó tulajdonát elismeri. Éppígy a céhrendszer a faberek testületeinél. Még a fémek különös értéke és pénzként való use-uk is eredetileg, úgy látszik... hadi jelentőségükön alapult. Az egy branche-on *belüli* munkamegosztást is először a hadseregben valósították meg. Nagyon csattanósan foglalódik ebben össze a polgári társadalmi formák egész története."[48]

Itt természetesen nem elemezhetjük részletesen e kutatási program problémáinak gazdagságát, csak arra a fontos nézőpontra kell utalnunk, hogy bizonyos gazdasági és elsődlegesen gazdaságilag meghatározott jelenségek a háború területén fejlettebb formában jelenhetnek meg, mint magában a gazdasági életben. Magától értetődően ez nem „csoda", és nem is annak jele, hogy a háború szférája abszolút független a gazdaságtól, sőt elsőbbséget élvez vele szemben. Elég a gépeknek az ókori hadseregekben történt alkalmazására gondolnunk, hogy helyesen ítéljük meg ezt a jelenséget. Maga Marx ismételten felhívja a figyelmet az ókori termelésnek arra a korlátjára, hogy a rabszolgaság összeegyeztethetetlen a csak némiképpen is bonyolult gépek alkalmazásával. Mármost a hadsereg az ókor társadalmi totalitásának egyetlen olyan részterülete, amelyben a rabszolgamunka nem játszhatott döntő szerepet; a hadsereg lényegileg szabad emberekből állt, és ezzel elmaradtak azok az akadályok, amelyeket a rabszolgamunka egyébként az antik gazdaság számára jelentett.* A mechanika, amely a gazdaságtanban (és ezért a hivatalos tudományban és filozófiában is, szükségképpen hontalan maradt, fontos szerepet kapott a hadi gépek megszerkesztésében. És így érthető meg maradéktalanul a Marx által felsorolt többi jelenség is mint a gazdasági fejlődésen belül jelentkező különös jelenségek. Specifikumuk abban rejlik, hogy ott is érvényre juthatnak, ahol a tulajdonképpeni gazdasági élet s az ebből fakadó osztályrétegződés nem kínálhatott normális mozgás-

* Ezen a helyen a kéziratban még áthúzva ez áll: „Itt nincs jelentősége annak, hogy a hadihajók evezopadjainal rabszolgák eveztek; meg az ujkor kezdeten is a gályarabságra ítélt bunozők tömegéből válogatták ki őket."

teret kibontakozásuk számára. Ennek ellenére továbbra is a gazdaság mindenkori fejlődési szintjébe épülnek bele, és ha gyakran meghaladják is ennek átlagos lehetőségeit, ez sohasem a gazdaság alaptendenciáitól függetlenül történik, anélkül hogy ne ezek determinálnák a lehetőségeket. Ez természetesen, mint az antik háborús gépek példáján is láthattuk, korántsem jelent mechanikus függőséget. A jelenség konkrét sajátossága teljesen más jellegű is lehet; például a kapitalista rentabilitás normális korlátai a repülőgépek fejlődésének terén megszűnnek a két világháborúban.

Mindezekben az esetekben egészen általánosan arról van szó, hogy – bizonyos határokon belül, amelyeket a gazdasági összstruktúra ír elő –, a létezés védelme, a gazdaságilag megkövetelt terjeszkedési tendenciák stb. olyan lehetőségeket váltanak valóra, amelyek a normális reprodukciós folyamatban pusztán lehetőségek maradtak volna. Éppen itt volna fölöttébb veszélyes, ha áldozatul esnénk a technika fetisizálásának. Ahogy magában a gazdaságban a technika a termelőerők, főként az emberek (a munka) és az emberek közti viszonylatok (a munkamegosztás, az osztályrétegződés stb.) fejlődésének fontos, de mindig csak járulékos része, úgy az olyan specifikus katonai kategóriák, mint amilyen a taktika és a stratégia, nem a technikából, hanem az alapvető gazdasági-társadalmi emberi viszonylatok forradalmi átalakulásából származnak. Mint már megmutattuk, a rabszolgagazdaság volt az oka annak, hogy az antik haditechnika fölényben volt a „civil"-technikával szemben, s ebből könnyen látható, hogy a különbségek e formációnak ugyanazokban a gazdasági-társadalmi meghatározásain alapulnak és hogy ennek alapjain mitsem változtat a katonai világ területén jelentkező kivételes eset. Más formációkban is hasonló a helyzet az ilyen egyenlőtlen fejlődések esetében. És történelmileg még az a „pragmatikus eset" sem tartható, amelyre a technika fetisizálása hivatkozni szokott, és amely bizonyos népszerűséget kölcsönöz neki: arról az állítólagos tényről van szó, hogy a feudális hadvezetést a puskapor feltalálása és alkalmazása tette tönkre. Delbrück helyesen mondja erről: „A legfontosabb dolgot, a lőfegyverek eredetét a következő kötetbe tolom át. Igaz, kronológiailag ez a vizsgálódás a középkorhoz tartozik. De ennek a fegyvernek, noha már másfél évszázada használatban volt, 1477-

ig, mint láttuk, még nem volt lényeges jelentősége: a lovagságot, akármit mondanak is, nem ez a találmány győzte le, hanem ellenkezőleg, a gyalogosok győzték le őket oldalfegyvereikkel, noha a lovagság végül a tűzfegyverek alkalmazásával próbálta megerősíteni magát."[49] Csak a kapitalizmus fejlődése s a társadalom ennek következtében végbement rétegződése, továbbá ennek a katonai szervezetre, a taktikára és a stratégiára gyakorolt kihatásai adtak a tűzfegyvereknek kimagasló jelentőségét. Ezeknek az összefüggéseknek a helyes ismeretét Marx nagyon fontosnak tartotta, amit az is mutat, hogy amikor a *Tőké*-n dolgozott, ismét levelet írt erről Engelsnek: „Elméletünk, amely szerint *a termelési eszköz* határozza meg a *munka megszervezését,* igazolódik-e bárhol is ragyogóbban, mint az embermészárlásiparban?"[50] Ezután felszólítja Engelst, hogy dolgozza fel ezeket az összefüggéseket, hogy az erről írottakat külön szakaszban, Engels neve alatt, beilleszthesse főművébe.

Ontológiai szempontból tehát itt a társadalmi valóságban annak a dialektikus viszonynak egy tipikus esetével van dolgunk, amelyet Hegel az azonosság és a nem-azonosság azonosságának nevezett. Éppen itt világosan látható, hogy Hegel legfontosabb dialektikus felfedezései elsődlegesen nem logikai jellegűek – ellenkezőleg, ezek főként létkomplexitásokra vonatkozó, éleselméjűen általánosított megállapítások, és mint ilyenek, többnyire – és itt különösen nyilvánvalóan – olyanok, amelyek feltárják a társadalmi lét specifikus struktúráját. Ugyanis a társadalmi létet, a szerves természettel ellentétben, különösen jellemzi, hogy valamely végső soron egységes szükséglet, egységének feladása nélkül, saját kielégítésére egészen különböző „szerveket" tud kialakítani, amelyekben az eredeti egység egyszerre szűnik és őrződik meg, s amelyek ezért benső struktúrájukban a legkülönbözőbb formákban valósítják meg az azonosságnak és nem-azonosságnak ezt az azonosságát. Ne próbáljuk elleplezni az így kialakuló ontológiai szituációk különösségét azzal, hogy analógiaként arra hivatkozunk, ami a magasabbrendű állatoknál gyakran fordul elő: hogy az egyes szervek használata különböző funkciók elvégzésére differenciálódik. Az embereknél szükségképpen még tovább fokozódik a szerveknek ez a sokfunkciós mivolta. Ennek azonban semmi köze sincs az itt tárgyalt prob-

lémához. Ez a differenciálódás közvetlenül – sőt az állatok esetében: önmagában véve – a tulajdonképpeni életszférán belül marad, ahogy biológiai fokán az élet sem léphet ki ebből az egységességből; a differenciálódás csupán a különböző helyzetekben történő különböző reagálásokra vonatkozik, a továbbra is egységes életfolyamaton belül. (A majom kezei mászás közben, amikor tárgyakat fog meg stb.). Tisztán biológiai szempontból, úgy látszik, az embernél hasonló folyamat megy végbe. De csak látszólag, mert a biológiai szféra itt csak alap, amelyre valami egészen más épül fel. Ha például, hogy a kéznél maradjunk, az írásra, a hegedűjátékra stb. gondolunk, akkor nyilvánvaló, hogy ezek a tevékenységek biológiailag megalapozottak ugyan, de éppen ebben a különösségükben szükségképpen meghaladják a biológiát. Az izmok rugalmassága, az idegek gyors reagálása stb. természetesen a hegedűjáték elengedhetetlen előfeltételei közé tartozik. De e játéknak az a lényege, hogy egy zenei világ összefüggéseit közvetíti adekvát módon, és sikerét vagy kudarcát kizárólag e szféra benső törvényei határozzák meg – ez a siker vagy kudarc már nem vezethető vissza a szervek biológiai differenciálódására.

Már többször találkoztunk ilyen problémákkal. A társadalmi lét specifikumáról van szó, amely az embernek és az emberi nemnek a reprodukciója szempontjából fontos teleológiai tételezéseket lassan, kezdetben spontánul, később tudatosan építi fel és arra serkenti, hogy öntörvényű dinamikus tárgyi összefüggéseket alkossanak, amelyek ilyen közvetítések révén mind hathatósabbá teszik ezeket a tételezéseket. Ismerjük már ezt a társadalmi komplexusok keletkezéséhez és hatásához vezető genetikus utat. Különböző fajtáiknak az ember – társadalmilag közvetített – ontogenetikai reprodukciójára gyakorolt, most vizsgált hatása azért specifikus, mert a fejlődés körülményei messzemenő, olykor végletesen kihegyezett differenciálódásokat valósítanak meg, de mögöttük, bennük mindig megőrződik valami az eredeti egységből. És ennek az egymásba való átmenetnek, egymással való szembeszegülésnek egyúttal dinamikus jellege van. Sohasem következik be végérvényes szétválás, sem végérvényes egyesülés, noha mindkettő újból és újból átmegy egymásba. Mármost ebből fakad történelmünknek végtelenül változatos gazdagsága, s e történelmet éppen a háború és a háborúnak a kor-

társi gazdasággal és társadalmi struktúrával fenntartott kapcsolatán lehet tanulmányozni. Az összefüggéseknek ez a fajtája, mind összefüggésében, mind különösségében, annál bensőségesebb és differenciáltabb, minél határozottabban uralkodnak el a társadalmi létben a specifikus társadalmi kategóriák.

Hogy még világosabban kidomboríthassuk ezt, hadd emlékeztessünk ennek az egységnek és különbözőségnek további állandó meghatározására, arra, amelyet kezdetben nem említettünk meg, hogy a kiindulópontot: az ember ontogenetikai reprodukcióját meg ne zavarjuk speciális társadalmi determinációkra való utalásokkal. Arra a viszonyra gondolunk, hogy miként függ a társadalom szociális osztálydifferenciálódása a gazdasági fejlődéstől, és hogy ez miként hat vissza rá. Az ontogenetikai reprodukcióval való összefüggés minden további magyarázat nélkül érthető: már valami újnak a munka által történő termelése is kiemeli a társadalmi létet a természetből; specifikus újdonságát már az a tény is hangsúlyozza, hogy ez a természettel folytatott anyagcsere minőségileg új formáját jelenti. Ha most a munka fejlődése, s a belőle fakadó munkamegosztás magasabb szinten még egyszer előidéz valamit, ami minőségileg éppolyan új, nevezetesen azt, hogy az ember többet tud termelni, mint amire saját reprodukciójához szüksége van, akkor ez az újonnan kialakult gazdasági jelenség a társadalomban szükségképpen egészen új struktúrákat hív életre: az osztálystruktúrát és mindazt, ami ebből következik. Az osztályrétegződést erre a gazdasági kérdésre adott társadalmi válasz alakítja ki: kié legyen az élet reprodukciójához szükségest meghaladó termék – és kialakulásától legalábbis mindmostanáig ez az osztályrétegződés uralkodik az emberiség társadalmi fejlődésén. Marx és Engels adta meg a *Kommunista Kiáltvány*-ban ennek a ténynek első, azóta is híres megfogalmazását: „Szabad és rabszolga, patrícius és plebejus, báró és jobbágy, céhmester és mesterlegény; egyszóval: elnyomó és elnyomott folytonos ellentétben álltak egymással, szakadatlan, hol palástolt, hol nyílt harcot vívtak, olyan harcot, amely mindenkor az egész társadalom forradalmi átalakulásával vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött."[51] Hogy rögtön visszatérjünk imént tárgyalt problémánkra: az önreprodukciót meghaladó munka első kisajátítási formája érthető módon a csupasz erőszak. Szervezé-

te, amely eredetileg az emberek természetes reprodukciós mozgásterének védelmére, kiszélesítésére stb. szolgált, most új funkcióhoz jut: biztosítania kell más emberek munkájából az önreprodukciót meghaladó rész kisajátítását. Ha az emberek rabszolgává tételét még a háború egyszerű melléktermékének lehet tekinteni (ámbár nemritkán a rabszolgaszerzés tartozott a háború fontos céljai közé), akkor a rabszolgamunka megszervezése és biztosítása már átterjed arra a komplexusra, amellyel mint jogi szférával foglalkoztunk. Emlékezzünk csak Engels fejtegetéseire, amelyeket ott bevezetésképp idéztünk; a felfegyverzett emberekről és „dologi függelékeikről, börtönökről és mindenféle kényszerintézményekről" van szó, vagyis a rabszolgák többletmunkájának erőszakon alapuló kisajátításáról.

Ezzel a szerves természetben szintén ismeretlen, új kategória lép be az emberi létezésbe: az egzisztencia védelme most már nemcsak általában a mindenkori emberi közösségre és ezen belül az egyes emberekre terjed ki (ebben még felfedezhetők társadalmilag megformált természeti meghatározások is), hanem „befelé" fordul, a mindenkori gazdasági formációt védi azokkal az emberekkel szemben, akik „bensejükben" létezésük elemi okaiból kifolyólag nem érthetnek egyet ezzel a szerkezettel és működésével, akik tehát állandóan potenciális ellenségeinek számítanak. Ennek a társadalmi lét ontológiája és belső fejlődése szempontjából két fontos következménye van: egyrészt a saját létezésnek és a reprodukció lehetőségének egyszerű, lényegileg még biológiai megőrzése a gazdasági-társadalmi helyzet megtartásává (és megkísérelt javításává) változik át. Objektíve ez a két dolog pontosan elválasztható egymástól, és az életben számos olyan eset adódik, amelyekben a körülmények csakugyan el is választják egymástól őket. Csak a cselekvő egyén számára alakul ki és erősödik meg mindinkább e két létezési mód közvetlenül feloldhatatlannak látszó egymásbaolvadása és – ami a társadalmi lét ontológiája szempontjából fontos – az egyén konkrét teleológiai tételezéseinek a szempontjából mindinkább túlsúlyba kerül a társadalmi státus a pusztán biológiai élettel szemben. Másodszor is a társadalmi lét növekvő társadalmiasodása abban nyilvánul meg, hogy a mindennapi életben mind az elnyomottak, mind pedig az elnyomók részéről egyre inkább háttér-

be szorul a csupasz erőszak, és ezt a jogi szabályozás, a teleológiai tételezéseknek a mindenkori gazdasági-társadalmi status quóhoz való alkalmazkodása helyettesíti. Ez, mint látni fogjuk, rendkívül hosszadalmas és egyenlőtlenül végbemenő folyamat, noha első megjelenési módjai már nagyon korán jelentkeznek (a hagyományok szerepe a házi rabszolgákhoz való viszonyban stb.). De ne feledjük el itt, hogy az erőszak még a „tökéletes jogi államban" sem tűnhet el teljesen, hanem csupán állandó tényszerűsége változhat át túlnyomórészt lappangó lehetőséggé. Az engelsi felfegyverzett férfiakat az a Max Weber-i esély váltja fel, hogy konfliktus esetén csúcsossisakú férfiak érkeznek meg, ami világosan mutatja, hogy a korántsem jelentéktelen változatok ellenére az itt jelzett struktúra a történelem kontinuitásában lényegileg változatlanul reprodukálódik.

Természetesen e mindennapokon kívül a fejlődésnek olyan csomópontjai, sorsdöntő órái is bekövetkeznek, amikor a többletmunka ilyen elsajátításának további fennmaradásáért vagy megszüntetéséért, vagy másfajta felosztásáért vagy a haszonélvezők rétegének megváltoztatásáért harc tör ki. Marx ennek az elsajátításnak az alapvető formáit joggal valamely korszak gazdaságilag-társadalmilag döntő jellegzetességének tekinti, olyan mérvadó ismérvnek, amely megkülönbözteti egymástól a különböző formációkat. De ez az uralkodó szerep, amelyet nekik tulajdonít, korántsem jelenti azt, hogy az osztályszerkezet problémáját és az osztályharcot kizárólag erre korlátozná. Ellenkezőleg. Már a *Kommunista Kiáltvány* politikai-proklamatorikus felsorolásában is például az ókorral kapcsolatban az urak és a rabszolgák ellentétén kívül szó esik a patríciusok és a plebejusok ellentétéről is, és Marx más helyeken ismételten utal a hitelezők és az adósok ezzel szorosan összefüggő viszonyára, a kereskedelmi tőkének, a pénztőkének ebben a fejlődési folyamatban játszott szerepére. A szemléletnek ez a módja természetesen minden formációra érvényes, mivel a mindenkori társadalmi lét igazi dinamikus struktúráját tükrözi vissza. A jogi renden való túlnövés a polgárháborúban ezért rendkívül bonyolult jelenség, noha, ha egyszer már időszerűvé vált, akkor – legalábbis átmenetileg, az akut válság időszakában – mindig azzal jár, hogy a sokrétű ellentéteket koncentráltan egy meghatározott kérdéskomplexusra

egyszerűsíti le. Természetesen itt még csak nem is jelezhetjük az így kialakuló konstellációknak és típusainak végtelen változatosságát. Csak azt kell belátnunk, hogy a társadalmi struktúrának mindezekben a fokozatos vagy robbanásszerű, nyílt vagy rejtett, de mindig erőszakos változásaiban az a probléma játszik döntő szerepet, hogy miként rendelkeznek ezzel a többletmunkával. Ennek a központi kérdésnek a szempontjából ugyanazt jelenti, hogy a római patríciusok tesznek engedményeket a plebejusoknak, vagy hogy Franciaországban 1848-ban a nép segítségével az összes kapitalista réteg töri meg a pénztőke uralmát, vagy hogy Angliában elfogadják a tízórás munkanapot. Ez az „ugyanaz" azonban állandó változás, szakadatlan mássáválás. A gazdasági fejlődés ugyanis a többletmunkának, elsajátításának (és az elsajátítás jogi biztosítékainak), az elsajátítók különböző csoportjai és rétegei közti felosztásának új és új formáit hozza létre. Ami ebben az egyenlőtlen és ellentmondásos fejlődésben ennek szubsztanciájaként a folyamatos változás során megmarad, az az elsajátítás tényére és – a termelőerők növekedése következtében – az elsajátított javak növekvő mennyiségére és minőségére redukálódik. A szocializmus „csupán" abban különbözik a többi társadalmi formától, hogy benne a társadalom mint olyan, a társadalom a maga totalitásában válik az elsajátítás egyedüli szubjektumává, és hogy ezért ez az elsajátítás többé már nem az egyes emberek és az egyes társadalmi csoportok viszonyának differenciáló elve.

Ebben és csakis ebben nyilvánul meg a gazdasági lét, a gazdasági tevékenység jellege mint túlsúlyos mozzanat minden más társadalmi komplexushoz képest. Ez természetesen nem szünteti meg a különböző komplexusoknak azt az önállóságát, azt a sajátosságát, amelyet korábban már kimutattunk. De csak a gazdasági fejlődés konkrét dinamikáján belül, reá konkrétan reagálva, társadalmi követelményeit megvalósítva, konkrét tendenciáival – konkrét szubjektív és objektív feltételek között – szembeszállva stb. találhatják meg tulajdonképpeni sajátosságukat, és juthatnak el igazi önállósághoz. A történelem- és társadalomtudományokban oly gyakori idealista-fetisizáló elképzelés, amely szerint az egyes komplexusok abszolúte függetlenek, egyrészt a gazdasági szféra leszűkített és eldologiasodott elképzeléséből táplálkozik; e szféra ténye-

gesen meglévő szigorú törvényszerűségei ennek az eldologiasodásnak a következtében elfeledtetik, hogy a gazdaság nem közönyös létezésükkel szemben, nem tisztán objektív valóság, mint például a szervetlen természet, hanem inkább azoknak a teleológiai aktusoknak a törvényszerű szintézise, amelyeket valamennyien egész életünkben szakadatlanul végrehajtunk, és amelyet – ha nem akarunk fizikailag elpusztulni – szakadatlanul végre is kell hajtanunk. Itt tehát nem valamely tiszta (törvényszerű) tárgyi világnak és a „tiszta" szubjektivitás, a tisztán egyéni döntések és tettek világának szembeállításáról van szó, hanem a társadalmi lét dinamikus komplexusairól, amelyeknek tényszerű alapját – a gazdasági életen belül és kívül – egyéni teleológiai tételezések alkotják, s itt nem ismételhetjük meg elég gyakran, hogy az egyik ontológiai elsőbbsége a többiekkel szemben egyáltalán nem függ össze semmilyen értékproblémával. Másrészt szakítani kell a kapitalista eldologiasodással szembeni absztrakt ellenállásból fakadó, szintén eldologiasodott elképzeléssel, amely szerint az egyénnek társadalmi környezetétől való fokozódó gondolati elszigetelődése, (képzelt) függetlensége serkentené, sőt voltaképpen ez hozná létre az egyéniség gazdagságát és erejét. Minél gazdagabb és hatalmasabb valamely személyiség, annál szorosabban fonódnak össze az életre adott válaszai annak a társadalomnak az éppígylétével, amelyben él, annál valóságosabban váltják ki ezeket a kor kérdései – még ha ezek a válaszok a kor áramlataival szemben balul ütnek is ki. Napóleon stratégiája és taktikája, Clausewitz elmélete a háború területén, a Code Napoléon a jog területén éppen annak köszönheti eredetiségét, hogy a kor nagy konkrét kérdéseire konkrét válaszokat adott. Ami mármost az egyénre érvényes, az még fokozottabban érvényes valamely társadalmi komplexuson belüli egyéni tételezések szintézisére, és az illető komplexus autentikus önállóságára. Minden területen kialakulnak termékeny és nagyhatású módszerforradalmak, amelyek az élenjáró gazdasági-társadalmi célkitűzések előfutárai vagy beteljesítői. Amikor tehát már az ifjú Marx a *Német ideológiá*-ban[52] tagadja az ideológiai jelenségek önálló történetiségét, akkor ezzel nem azt proklamálja, hogy a jelenségek mechanikusan függnek a gazdasági fejlődéstől és sematikusan levezethetők belőle, hanem csak a történeti folyamat általunk már gyakran felismert egységét

állapítja meg mint olyan ontológiai kontinuitást, amely e folyamat minden ellentmondásossága és szükségszerű egyenlőtlensége ellenére érvényesül.

De az egyes komplexusokat az önállóság vonatkozásában nem húzhatjuk gondolatilag egy kaptafára, mert létszerűen fölöttébb különböző a kölcsönhatásban álló komplexusok befolyása, és a túlsúlyos mozzanat szerepe sem mindig és mindenütt ugyanaz. Itt csak röviden utalhatunk arra, hogy az osztályok és az osztályharc sokkal erőteljesebben befolyásolják a gazdasági fejlődést, mint bármilyen más komplexust, amellyel ez kölcsönhatásba kerül. Magától értetődő ugyan, hogy a gazdasági fejlődés, amely az osztályok erőviszonyait és ezzel az osztályharcok kimenetelét is végső soron meghatározza, de csak végső soron, mert – mint ezt későbbi fejtegetéseinkben látni fogjuk –, minél fejlettebbek társadalmi értelemben az osztályok, minél inkább visszaszorították társadalmi létükben a „természeti korlátokat", annál nagyobb szerepet játszik harcaikban a szubjektív tényező, a magábanvaló osztálynak magáértvaló osztállyá történő átalakulása, éspedig nem csupán ennek általános fejlettségi foka, hanem részletei is egészen a mindenkori vezető személyiségekig, akiknek a milyensége Marx szerint mindenkor a véletlentől függ.[53] Mármost valamely ország gazdasági fejlődése szempontjából korántsem véletlen, hogy vajon valamely forradalmi válsághelyzetben, amelyet maga a gazdasági fejlődés idézett elő, ez vagy az az osztály győz-e, és a társadalom megszervezésének (bizonyos gazdaságilag hatékony tendenciák serkentésének vagy akadályozásának) így vagy amúgy lát-e neki. A nyugat-európai kapitalizmus fejlődése – ha Németországét Franciaországéval és Angliáéval hasonlítjuk össze – nagyon jól világítja meg az itt kialakuló erősen divergáló fejlődési irányzatokat. De ettől még nem fokozódnak le ezek a történelmi tendenciák arra az irracionális „egyszeriségre", ahogyan különösképpen a német történetírás szokta ezeket Ranke óta felfogni. A kapitalizmusnak a feudális társadalom felbomlásából való létrejötte feltétlen szükségszerűség volt és marad. De ha az így kialakuló egyenlőtlenségekben a törvény beteljesülésének puszta árnyalatait, lényegtelen változatait látnánk, akkor, ellenkező előjellel, éppúgy eltorzítanánk a valóságot, a történelem lényegét, mint Ranke követői a maguk „egyszeriségével".

A hadvezetés és a gazdasági fejlődés szférái közti kölcsönhatás általánosságban hasonlóan – konkrétan persze fölöttébb különbözően – megy végbe. Már csak azért is a gazdasági szféra alkotja a túlsúlyos mozzanatot, mert ezen alapul az egész szervezet, és ennek közvetítésével a fegyverzet, a taktika stb. Eközben természetesen erőteljesen eltérő változatok alakulhatnak ki, csak az a kérdés, amit persze csupán konkrét vizsgálódások tárhatnak fel, hogy e különbözőségek mennyiben nyugodhatnak azon, amit már láttunk: hogy ugyanazon a formáción belül a fejlődés nagyon is egyenlőtlenül mehet végbe. Amennyiben mármost ez a komplexus kifelé kezd hatni – a polgárháborúk katonai akcióit végső soron az osztályrétegződés, az osztályharc formái határozzák meg, a kétségkívül meglévő kölcsönhatások ellenére –, a komplexus alapja a mindenkori, végső soron mindenkor gazdaságilag meghatározott társadalmi struktúra mint teljesség. E totalitás fejlődési szintje és fejlődési dinamikája dönti el az egyes népek fegyveres élet-halálharcának sorsát. De itt is csak végső soron. A történelemben ugyanis gyakran fordul elő, hogy valamely alacsonyabb szinten lévő formáció győzedelmeskedhet egyes csatákban, sőt csaták egész sorában, de végül persze alulmarad a társadalom fejlettebben szervezett formáival szemben. Gondoljunk a gallokra és a római köztársaságra, a tatárokra és a feudalizmusra stb. (Oroszország hosszú ideig tartó leigázottsága ismét primitívebb társadalmi struktúrájával függ összsze.) Más esetekben is hasonló a kép. A törökök gyakran fölébe kerekedtek a feudális hadseregeknek; csak az abszolút monarchia volt képes arra, hogy valóban döntő győzelmeket arasson fölötte. Így a háború – hosszú távon – olyan szerv, mely megvalósítja, meggyorsítja (persze olykor akadályozza) az általános gazdasági-társadalmi fejlődést. E komplexusnak a társadalmi totalitáson, a gazdasági fejlődéssel kapcsolatos kölcsönhatáson belül játszott aktív szerepe abban mutatkozik meg, hogy valamely győzelem vagy vereség következményei rövidebb vagy hosszabb időszakon át módosíthatják az általános gazdaság menetét. De itt még sokkal határozottabban mutatkozik meg, mint az osztályharcban, hogy a gazdaság a túlsúlyos mozzanat.

Nem foglalkozhatunk itt a különböző egyéb komplexusokban megfigyelhető reagálások különbözőségével. Ezekre a rövid uta-

lásokra csak azért volt szükség, hogy az osztályrétegződés és – kevésbé kifejezetten – a háborús szféra különös helyzetét a gazdasággal szemben kimutassuk. Ilyen erősségű és minőségű kölcsönhatásokat más komplexusoknál nem találhatunk – annál kevésbé alakulhatnak ki ilyenek, minél szellemibbek az egyes szférák, minél távolabbi és bonyolultabb közvetítések kapcsolják őket a gazdasághoz. De teljesen helytelen volna, ha ebből azt a következtetést vonnánk le, hogy a gazdaság világa egyszerűen meghatározza ezeket a komplexusokat, és nem eleven kölcsönhatás alakul ki köztük, hogy tehát megjelenésmódjuk, fejlődésük stb. egyszerűen levezethető, dedukálható stb. volna a gazdasági szférából. E reagálások szükségszerű különösségére mutat már minden egyes komplexusnak az az általunk megállapított sajátossága is, hogy csak a saját módjukon tudnak reagálni azokra az ösztönzésekre, amelyeket a társadalmi lét általános mozgása a gazdaságban kivált. Ebből az egyenlőtlen fejlődés önálló formái alakulhatnak ki, mint például az, hogy a kapitalizmus keletkezésének folyamán egyes államok átvették a római jogot, mások nem. De az egyenlőtlenség még sokkal mélyebbre nyúlhat. Gondoljunk például a felbomló feudalizmus imént jelzett németországi válságára. A reformáció által ösztönzött parasztháborúban kicsendülő forradalmi osztályharc kudarcot vallott. A feudális széthullást nem váltja fel a modern állam, sem igazi abszolút monarchia. A nemzeti szétszakítottságot csak fokozta, hogy a kisebb-nagyobb feudális egységek lassanként az abszolút monarchia miniatűr-karikatúráivá változtak át. A német nép történelmileg esedékes nemzettéválása így lassanként meghiúsult. De a még forradalmi reformációs mozgalom első ideológiai terméke, Luther bibliafordítása és az ezzel kezdődő irodalom kialakította a közös nemzeti nyelvet, mégpedig jóval azelőtt, mielőtt a kapitalista fejlődés magát a nemzeti egységet kifejleszthette volna.

A történelem tele van ilyen tarka eseményekkel, amelyek kívülesnek a fejlődés törvényszerű fővonalán. Ezeket csak az igazi materialista dialektika alapján lehet adekvát módon megérteni, amely úgy alakítja ki a valóság gondolati képmásait, még a legelvontabbakat is, hogy mindig tudatában marad a társadalmi lét valódi ontológiai jellegének. Ezért ez döntő tertium datur-t képvisel mind

a racionalisztikus törvény-fetisizálással, mind az empirizmus földhözragadtságával, sőt akár az irracionalizmus üres mélységével szemben is. Ebben a tertium datur-ban mindenekelőtt arról van szó, hogy egyaránt el kell utasítani valamely társadalmi törvényszerűség tagadását és fetisizáló abszolutizálását is. Az éppígylét, egyenlőtlenségeivel és ellentmondásosságaival, minden olyan kísérlet kiinduló- és zárópontja is egyben, amely arra törekszik, hogy általában a létet, de különösképpen a társadalmi létet a maga mozgalmasságában ontológiailag megértse. A kiindulópont magától értetődőnek látszik; mindaz, amivel az ember érintkezésbe kerül, tehát a társadalmi lét is közvetlenül éppígylétként van adva a számára. Persze már a szubjektumnak és az objektumnak ennél az első közvetlen érintkezésénél is sok múlik azon, hogy a szubjektum miként viszonyul ehhez az éppígyléthez, hogy vajon konkréten-ontológiailag megoldandó problémát lát-e benne, hogy vajon az éppígylétet puszta jelenségnek (vagy akár puszta látszatnak) tekinti-e, vagy pedig hajlamos arra, hogy megrekedjen a közvetlenségnél mint végső bölcsességnél.

Általánosságban szólva ez számunkra már nem új probléma, most csupán további megfelelő konkretizálásáról van szó. Más összefüggésekben a törvényszerűséget, a szükségszerűséget úgy határoztuk meg, hogy ezek „ha . . . akkor" jellegű összefüggések. Ebben már benne van a valóság éppígylétének itt fontossá váló ontológiai elsőbbsége is. Csak azt kell belátnunk, hogy a társadalmi létben a történés törvényszerűsége a legkifejezettebben abban a komplexusban – a gazdaság világában – mutatkozik meg, amelynek ontológiai elsőbbségét újból és újból hangsúlyozzuk. Éppen ez az a pont, ahol az emberi élet önreprodukciója és a (szerves és szervetlen) természet felbonthatatlan kölcsönhatásba kerül egymással, s ahol az embernek ez a közvetítés lehetőséget ad arra, hogy a természet törvényszerűségeit ne csak ennek tárgyaként élje át, hanem meg is ismerje, s e megismerés révén saját élete elemévé, mozgatóerejévé tegye a természetet. Nem csoda tehát, hogy ez az emberiség élete szempontjából oly sorsszerű elem annál inkább bizonyul a törvényszerűségek rendszerének, minél inkább építi ki a saját mozgásformáit az emberi élet. És éppilyen könnyen érthető, hogy az ilyen törvényrendszerek kiépítése, ismeretelméleti vagy logicisztí-

kai szempontból tekintve, önmagában zárt rendszerré kerekíthető, amelynek rációját ezek az összefüggő törvényszerűségek hordozzák. Ezáltal a tényállás ontológiailag visszájára fordul, s ez tipikus a világ gondolati meghódításának története szempontjából, és a történelemben újból és újból elő is fordul. Egészen általánosan így fejezhetjük ki ezt a fordított helyzetet: önmagában véve, pontos ontológiai értelemben valamely folyamat törvényszerűsége, szükségszerűsége és ennek gondolati függvényeképpen racionalitása annyit jelent, hogy amennyiben feltételei felbukkannának, előre kiszámíthatjuk szabályszerű lefolyását. Az ilyen folyamatok gondolati meghódítása arra kényszeríti az emberi gondolkodást, hogy dolgozza ki azokat az általános gondolati lehetőség-formákat, amelyek a tárgyi összefüggések megértésének és visszatükrözésének alkalmas eszközeivé válhatnak. Ezért nagyonis érthető, hogy e gondolati munka sajátossága határozta meg a racionalitás fogalmát: racionálisnak (a szükségszerűség értelmében) az a folyamat látszik, amely ilyen gondolati formák segítségével adekvát módon megragadható. Gondoljunk itt a természettudományok történetére; milyen sokáig tekintették „szükségszerűnek", hogy az égitestek körpályákban – a legtökéletesebb, a legracionálisabb formában – mozognak, milyen sokáig hitték, hogy a geometria szolgáltatja a fizika törvényszerűségeihez a kulcsot stb. Ma már persze úgy látszik, rég legyőztük az ilyen tendenciákat. De ha meggondoljuk, milyen gyakori, hogy a matematikai formulák eltakarják, sőt egyenesen meg is akadályozzák a valódi jelenségek reális elemzését, akkor világosan látható, hogy az a hamis beállítás, amely a „racionális" formát a lét végső lényegének tekinti, és a jelenségeket a „ráció" alapján rendezi el, még mindig túlsúlyban van ahhoz a törekvéshez képest, amely ezeket a jelenségeket konkrét éppígylétükben ragadja meg.

Itt elsősorban a társadalmi léttel (és ezen belül most a gazdasággal) kell foglalkoznunk. Ezen a területen a fellelhető racionális, törvényszerű összefüggések egymás közti megszüntethetetlen különneműsége még pregnánsabban van jelen, mint a természetben. Hiszen a gazdaság ősjelensége, a munka – létszerűen nézve – a természet és a társadalom törvényszerűségei közti kölcsönös vonatkozások csomópontja. Minden munka feltételezi azoknak a természeti törvényeknek az ismeretét, amelyek a munka teleológiai té-

telezése által társadalmi-emberi célokra átalakítandó tárgyakon és folyamatokon uralkodnak. De azt is láttuk, hogy a társadalom és a természet munkában megvalósuló anyagcseréje rögtön specifikus társadalmi formákba fordítja át mindazt, ami e folyamat szempontjából tekintetbe jön; a törvényszerűség formáiba, amelyek – önmagukban véve – semmilyen kapcsolatban nem állnak a természeti törvényekkel, hanem velük szemben szükségképpen teljesen különneműek maradnak. Elég, ha a munkaidőre mint a munkatermelékenység mértékére gondolunk, és máris világosan látjuk ezt a különneműséget egy feloldhatatlan összefüggésen belül. Eközben természetesen folyton új, mind kuszább kölcsönhatások alakulnak ki; a munka termelőerőinek kibontakozása folyton-folyvást természeti törvényszerűségek felfedezésére, a már ismertek újbóli alkalmazására stb. vezet. De ez nem szünteti meg az összetevők különneműségét, ami a fejlett munkában a technikai és a gazdasági tényezők dualitásaként nyilvánul meg; ezek azonban csak állandóan együttműködve, egymást kölcsönösen befolyásolva alkothatják mind a munkafolyamatnak, mind pedig a munkatermléknek a valóságos, létszerű egységét. Tehát e munkafolyamatokat egyaránt meghatározzák a természet és a gazdaság törvényei, de a munkafolyamatot (és a munkatermléket) nem érthetjük meg pusztán ebből az összegezésből, az összetevők egyneműsítéséből, hanem csak mint azt az éppígylétet, amely a különös kölcsönhatásokban, éppen ezekben a különös viszonylatokban, arányosságokban stb. alakul ki. Ontológiailag ez az éppígylét az elsődleges, a hatékony törvények csak az ilyen különös szintézis hordozóiként válnak konkrétan hatékonyakká, társadalmilag létezőkké.

Ami érvényes a munka egyszerű tényére, az még inkább igaz társadalmi kibontakozásának szempontjából. Ez mindkét összetevő állandó erősbödésében mutatkozik meg; állandóan növekszik azoknak a természeti törvényeknek a száma, amelyeket mozgósítani lehet és kell a gazdasági termelés számára, egyúttal azonban a munkafolyamat társadalmi erők és törvényszerűségek extenzíven és intenzíven állandóan növekvő összefüggésébe ágyazódik be. Minél kifejezettebb e két összetevőnek ez a növekedése, s minél bonyolultabb ezért valamely társadalmi képződmény vagy folyamat milyensége, annál inkább kidomborodik valamely éppígylét ontoló-

giai elsőbbsége minden egyes olyan törvényszerűséghez képest, amely létezéséhez hozzájárul. Lehetséges például – erről beszéltünk már és később még részletesebben fogunk beszélni –, hogy különböző összefüggésekben – elszigetelten nézve – fölöttébb hasonló folyamatok, viszonylatok stb. éppenséggel ellentétes következményekre vezetnek, hogy tehát szükségszerű, törvényszerű lefolyásuk kevésbé függ saját szükségszerű tulajdonságaiktól, mint attól a funkciótól, amelyet a mindenkori éppígylévő komplexusban tölthetnek be és kell betölteniük. Marx leírja, hogy Rómában is kisajátították a parasztokat, és ez a folyamat magában véve nagyon hasonlított a későbbi eredeti tőkefelhalmozáshoz. De a kisajátítás Rómában a rabszolgagazdaságot serkentette, új városi lumpenproletariátust hozott létre. Marx így foglalja össze erről szóló tanítását: „Ezek tehát szembeötlően analóg események, amelyek azonban különböző történelmi miliőben játszódnak le és ezért egészen különböző eredményekre vezetnek." És arra használja fel ezt a példát, hogy óvjon „egy általános történelemfilozófiai elmélet egyetemes kulcsától, történelemfölöttiségétől".[54]

Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy ez az ontológiai jelleg nemcsak a szűkebb értelemben vett gazdasági szférára érvényes, hanem az összes olyan komplexusra, amelyből a társadalom totalitása összetevődik; minél közvetettebben viszonyul az ilyen komplexus a tulajdonképpeni gazdasághoz, annál egyértelműbben világlik ki az éppígylétnek ez az elsőbbsége, ami természetszerűleg a módszertan középpontjába állítja a kétirányú ontológiai tévút lehetőségét és az általunk képviselt harmadik út szükségszerűségét is. Gondoljunk például a nemzet általános fogalmára. Nagyon könnyű ezt az osztályharcok egyszerű kísérőjelenségének felfogni; de a túl egyenesvonalú alárendelés kioltaná a nemzet összes létszerűen döntő vonásait, és ne feledjük el itt, hogy a konkrét, éppígylévő jelenségmódjaiból kialakított általános fogalom szükségképpen a semmit meg nem magyarázó elvont általánosság zsákutcájába vezet. Világos, hogy a nemzetnek a különböző korszakokban fölöttébb különböző, mindenkori éppígylétéből, azoknak a törvényeknek a mindenkori kölcsönhatásából kell kiindulni, amelyeknek szintézise a mindenkori nemzet, és innen azokhoz a társadalmi-történelmi változásokhoz kell tovább haladni, amelyeknek a

társadalmi totalitás változása folyamán e fogalom alá van vetve – aholis természetszerűleg a gazdasági struktúra változása a túlsúlyos mozzanat –, mert csak így juthatunk el a valóság megfelelő megismeréséhez.

Ebből egyúttal az is érthetővé válik, hogy az a társadalmi komplexusok éppígylétére irányuló ontológiai szándék elválaszthatatlanul kapcsolódik a szubsztancialitásnak mint az állandó változásban változó lényeg önmegőrzésének általunk már tárgyalt dinamikus-történelmi ontológiai felfogásához. Ha helyesen akarjuk megérteni ezt a szubsztancia-fogalmat, akkor hozzá kell gondolnunk a társadalmi lét ontológiailag elsődleges történelmi jellegét. A szubsztancia régebbi, hamis és szűk koncepciója a legszorosabban összefügg egy általános történelmietlen világfelfogással. Ezen még a mégoly fontosnak tartott egyes jelenségek történetiségének elvont elismerése sem változtathat semmit, ahogy ez a keresztény teológiában a történelmiség és az időtlenség dualitásaként mutatkozik meg és hat tovább hosszú ideig. A történelmiség ontológiai felfogásának mindent át kell hatnia ahhoz, hogy valódi és termékeny következményei lehessenek. Amikor Engels utolsó éveiben kitartóan (de hasztalanul) arra törekedett, hogy a gazdasági szféra elsőbbségének mint a marxizmus alapjának mechanikus-vulgáris, hamisan ismeretelméleti felfogását a dialektikának megfelelően helyesbítse, és főként megakadályozza, hogy minden társadalmi jelenséget „logikai szükségszerűséggel vezessenek le" a gazdaságból, ezt írta például: „A porosz államot is történelmi, végső soron gazdasági okok hozták létre és fejlesztették tovább. De pedantéria nélkül aligha állítható, hogy Észak-Németország számos kisállama közül a gazdasági szükségszerűség, más mozzanatok közreműködése nélkül, éppen Brandenburgot... jelölte ki arra, hogy olyan nagyhatalommá váljon, amely megtestesíti az észak és a dél közti gazdasági, nyelvi és a reformáció óta vallási különbözőséget is."[55]

4. AZ EMBER REPRODUKCIÓJA A TÁRSADALOMBAN

Csak az ilyen kérdések tisztázása folytán érthetjük meg a maga igazi meghatározásaiban a társadalmi reprodukciót mint összfolyamatot. Vissza kell itt térnünk ahhoz a kiindulópontunkhoz, hogy a társadalmi lét komplexusokból álló komplexus, amelynek reprodukciója sokrétű és sokoldalú kölcsönhatásban áll a viszonylag önálló részkomplexusok reprodukciós folyamatával, de e kölcsönhatásokon belül mindig a totalitás befolyása jut túlsúlyra. Ám a most kifejtendő, fölöttébb bonyolult folyamatot ezzel a megállapítással még távolról sem jellemeztük kielégítően. Szemügyre kell még vennünk az összkomplexus végső soron döntő poláris mivoltát, anélkül hogy az eddig mondottakat érvénytelennek tekintenénk. A két pólus, mely reprodukciós mozgásait határolja, és ezeket pozitív és negatív, régi korlátokat szétromboló és új korlátokat felállító értelemben meghatározza, egyrészt a reprodukciós folyamat a maga extenzív és intenzív totalitásában, másrészt az egyes emberek, akiknek mint egyedeknek a reprodukciója alkotja az összreprodukció létalapját. Itt is félre kell tolnunk Marx követőinek vulgáris-mechanikus előítéleteit. Többségük a gazdaság objektív törvényszerűségeiből valamiféle speciális természettudományt csinált, és a gazdasági törvényeket olyannyira eldologiasította és fetisizálta, hogy az egyes ember szükségképpen e törvények működésének minden befolyást nélkülöző tárgyaként jelent meg. A marxizmus természetesen bírálja azokat a polgári-liberális világnézeteket, amelyek mértéktelenül túlbecsülik az egyéni kezdeményezéseket. De itt ez a helyes vita karikatúrává torzult, és ahol ezt – mondjuk kantiánus módon – helyesbíteni próbálták, ott a tiszta és a gyakorlati ész „világainak" dualitása született meg, állí-

tólagosan marxista, gyenge másolatban. Utolsó éveiben Engels ezt a vulgarizációt is megpróbálta feltartóztatni. Korábban már idézett levelében ezt írja erről a kérdésről: „De abból, hogy az egyes akaratok – amelyek közül mindenki azt akarja, amire testalkata és külső, végső soron gazdasági körülményei (vagy saját személyes, vagy általános-társadalmi körülményei) késztetik – nem azt érik el, amit akarnak, hanem össz-átlaggá, közös eredővé olvadnak össze, ebből még nem szabad arra következtetni, hogy nullával egyenlők. Ellenkezőleg, mindenki hozzájárul az eredőhöz, és ennyiben beleértendő ebbe."[56]

Ebben a kérdésben pontosan meg kell különböztetnünk egymástól a részkutatásoknak és az összfolyamat ontológiai vizsgálatának módszertanát. Magától értetődik, hogy a társadalmi léten belül is szükségképpen adódnak olyan statisztikai vizsgálatok, amelyekben az egyes ember csak elvont egyedként fordul elő és ezért az itt szerezhető ismeretek szempontjából is csak ennyiben veszik figyelembe. De durva félreértés volna, ha azt hinnénk, hogy az ilyen vizsgálatokból egyszerűen összegezhető volna a valódi társadalom igazi megismerése. Bármilyen hasznosak lehetnek is ezek bizonyos részletkérdések feltárása szempontjából, magáról a társadalomról csak akkor alakulhat ki megfelelő tudásunk, ha ez a társadalom igazi, létező összefüggéseire irányul, igazi, létező lényegét deríti fel. Ehhez azonban hozzátartozik az ember is a maga lényegiségében, amely más és több, mint az egyedi példány puszta egyedisége. Sőt – hogy már most elébe vágjunk a később kifejtendőknek – a történelem egyik középponti tartalma az, hogy az ember a puszta egyediségből (a nem egyedi példányából) miként fejlődött valódi emberré, személyiséggé, egyéniséggé. Sőt, e fejlődésre az is jellemző, hogy minél társadalmibb jelleget öltenek az emberi közösségek, és minél inkább kibontakozik ez a jellegük, annál több esetben szerepelhet az ember ilyen elvont egyediségekben is. Persze nemcsak ilyenekben. Az ontológiailag helyes emberkép a történelmi fejlődés folyamán szintén tertium datur két absztraháló-hamis végletttel szemben: az ember mint a gazdasági törvényszerűségnek (a fizika modellje szerint elképzelt) egyszerű tárgya éppúgy meghamisítja az ontológiai tényállást, mint az a feltételezés, amely szerint ember-létének lényeges meghatározásai végső gyökérzetüket te-

kintve ontológiailag függetlenek a társadalom létezésétől, és így adott esetekben két önálló ontológiai entitásnak (az egyéniségnek és a társadalomnak) a kölcsönös vonatkozását kell vizsgálni.

Az antik filozófia, felbomlásának utolsó korszakától eltekintve, egyáltalán nem ismerte még ezt a problémát. A poliszfejlődésben magától értetődő volt, hogy az ember és a társadalom ontológiailag egyidejűleg és egymástól elválaszthatatlanul van adva. Az ember és a polisz-polgár ontológiai elválaszthatatlanságát még az a sokféle ellentmondás sem rendítette meg, amely a polisz problematikussá válásából következett. Ezért fogalmazhatta meg Arisztotelész ontológiailag az egyik középponti problémát illetően még ma is helytállóan az ember és a társadalom e viszonyának lényegét. Megfogalmazása persze csak az általános lényeget fejezi ki érvényes módon, mert a jelenlegi objektív helyzet, összes szubjektív következményeivel együtt, minőségileg megváltozott. Itt még jelzésszerűen sem vázolhatjuk azokat a változásokat, amelyek a jelenkorig vezettek, már csak azért sem, mert nemsokára rátérünk az ezzel összefüggő problémákra, a gazdasági fejlődésben végbement struktúraváltozások szemszögéből. Csupán azt kell hangsúlyoznunk, hogy csak társadalmilag objektív új helyzet (az ebből spontánul fakadó gondolati illúziókkal és tévedésekkel egyetemben) alakítja ki az ember és a társadalom tisztán társadalmi viszonyát, és hogy ezért ez a helyzet a kapitalizmus keletkezésének és eluralkodásának szükségszerű következménye, és ugyanezért ezt először a nagy francia forradalom valósította meg. Az új viszony leegyszerűsíti a bonyolultabban „természetbe" ágyazott korábbi formációkat, egyszersmind azonban az emberek új tudati struktúrájában kettős módon jelenik meg: mint a citoyennek és az homme-nak (bourgeois-nak) az új társadalom minden tagjában kialakuló dualitása.

Ezt a tényállást már a fiatal Marx is felismerte; ezt írja Bruno Bauer idealizmusát támadó, *A zsidókérdéshez* című cikkében: „A politikai emancipáció egyúttal *felbomlása* annak a régi társadalomnak, amelyen a néptől elidegenült államiság, az uralkodói hatalom nyugszik. A politikai forradalom a polgári társadalom forradalma. Milyen volt a régi társadalom jellege? Egy szó jellemzi. A *hűbériség*. A régi polgári társadalomnak *közvetlenül* volt *politikai* jellege, azaz a polgári élet elemeit, mint például a birtokot vagy a csa-

ládot, vagy a munka módját a földesúrság, a rend és a korporácio formájában az állami élet elemeivé emelték. Ezek ebben a formában meghatározzák az egyes egyénnek az *államegészhez* való viszonyát, azaz *politikai* viszonyát, azaz azt a viszonyt, amelyben az egyén el van választva a társadalom többi alkotórészétől, és ki van zárva belőlük. Mert a népéletnek ez az organizációja a birtokot vagy a munkát nem társadalmi elemekké emelte, hanem ellenkezőleg, kiteljesítette az államegésztől való *elválasztásukat,* és *különös* társadalmakká konstituálta őket a társadalomban. Ilymódon a polgári társadalom életfunkciói és életfeltételei mégis még mindig politikaiak voltak – bár a hűbériség értelmében politikaiak –, azaz elzárták az egyént az államegésztől, korporációjának az államegészhez való *különös* viszonyát az egyénnek a népélethez való általános viszonyává, az egyén meghatározott polgári tevékenységét és helyzetét pedig az egyén általános tevékenységévé és helyzetévé változtatták. Ennek az organizációnak a következményeképpen az államegység, valamint az államegység tudata, akarata és tevékenysége, az általános államhatalom szükségképpen szintén a néptől levált uralkodónak és szolgáinak *különös* ügyeként jelenik meg."[57] Ebben az értelemben nevezte Marx a hegeli jogfilozófia korábbi bírálatában a feudális társadalmat a *szabadságnélküliség demokráciájá*"-nak.[58]

Mármost azáltal, hogy a francia forradalom felszabadítja mindazokat az erőket, amelyekre a kapitalista gazdaságnak szüksége van, kinyilvánítja az embernek az – elméletileg és gyakorlatilag már meglévő – „homo oeconomicus"-szal való egységét. Marx szerint „Az úgynevezett emberi jogok egyike sem megy tehát túl az önző emberen", ami a kapitalista társadalom törvényes-jogi megalapozása szempontjából csak következetesnek mondható. És Marx ironikusan beszél Bauer idealizmusáról, mivel ez „rejtélyes"-nek nevezi e politikai tételezés gondolati-szellemi, társadalmi-erkölcsi kísérőjelenségeit. „Még rejtélyesebbé válik ez a tény, amikor azt látjuk, hogy a politikai emancipátorok az állampolgárságot, a *politikai közösséget* éppenséggel ezen úgynevezett emberi jogok fenntartásának puszta *eszközévé* fokozzák le, azaz hogy a citoyent az önző homme szolgájává nyilvánítják, azt a szférát, amelyben az ember közösségi lényként lép fel, ama szféra alá degradálják,

amelyben részlényként lép fel, végül nem az embert mint citoyent, hanem az embert mint bourgeois-t tekintik a *tulajdonképpeni* és *igazi* embernek."[59] Ez a „rejtély" könnyen oldódik meg a társadalmi gyakorlat átlagában. Minden társadalom olyan ellentétek, sőt gyakran olyan antinómiák formájában áll szemben a cselekvő egyénnel, amelyek cselekvése számára alapként, életének, gyakorlatának alternatív döntései számára mozgástérként vannak adva és feladva. Valamely korszak legjellemzőbb vonásai közé tartozik, hogy e konfliktusok közül milyenek bukkannak fel benne, és mik a tipikus válaszok ezekre a konfliktusokra.

Mivel még nem érkeztünk el a társadalmilag létrejövő értékelések levezetéséhez és megítéléséhez, hanem csupán a struktúrák, folyamatok stb. puszta ontológiai megállapításának szintjén vagyunk, számunkra a negatív értékek vagy az értékszerű negativitások esetei éppolyan jellemző anyaggal szolgálnak, mint ezek ellentétei. Marx a *Német ideológiá*-ban érdekes példát hoz fel arra, hogy miként hat az átlagpolgár magatartására az a dualizmus, amely mindazt, ami egoisztikus, joggal a burzsoá létszférájában rögzít le, és minden erre vonatkozó morális értékítéletet átutal a citoyenség légbirodalmába: „A burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa . . . A burzsoának ez a viszonya a maga létezési feltételeihez a polgári moralitásban kapja meg egyik legáltalánosabb formáját."[60] Egyáltalán nem volna nagy túlzás azt állítani, hogy itt van előttünk Kant kategorikus imperativusza, ahogyan az átlagburzsoá gyakorlatában megvalósul. Mert itt az a fontos – és ez korántsem csupán pszichológiai képmutatás –, hogy saját törvényeik egyéni áthágásával egyidejűleg elevenen és gyakorlatilag gondoskodnak e törvények korlátlan reprodukciójáról is.

Az életnek ugyanez a reális alapja azonban kitermel specifikus elméleteket is az emberről, a társadalomról és vonatkozásaikról, és itt nem ezek elméleti helytelensége lényeges számunkra, hanem hogy csak ilyen talajból nőhetett ki ilyen elmélet. *A szent család*-ban Marx vitázik[61] Bruno Bauernek azzal az elméletével, amely szerint az egyént a társadalom atomjának kell felfogni, és az államnak az a feladata, hogy összetartsa ezeket az atomokat. Vitá-

jában az a legfontosabb, hogy nem az állam tartja össze ezeket az állítólagos ember-atomokat, hanem a társadalom, és ebben már benne rejlik az egész atom-elmélet cáfolata is. Mert az ember, aki a társadalmon belül aktívan tevékeny, és önmagát reprodukálja, szükségképpen olyan komplex-egységes lény, aki a konkrétra saját konkrétságával reagál, és csak képzeletében ruházhatja fel magát atom-tulajdonságokkal, és aki konkrét komplexitása reprodukciójának, konkrét környezetével fenntartott konkrét kölcsönhatásának előfeltetele és egyben eredménye is, míg az államhoz való viszonyában teljességgel lehetségesek, sőt egyes specifikus jogi fogalom-képződményeknek és a gyakorlat specifikus formáinak megítélésében még hasznosak is lehetnek olyan gondolati konstrukciók, amelyek a „magányos" (atomi) tudatot, lelkiismeretet stb. közvetlenül állítják szembe és hozzák kapcsolatba az általános államisággal. De ezek sohasem találnak rá arra a valódi, konkrét kölcsönhatásokban érvényesülő viszonyra, amely az egyes embert ahhoz a társadalmi léthez fűzi, amellyel valóban érintkezésbe kerül. Az ezzel összefüggő kérdéskomplexusokat szintén csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően. Itt csak azt kell megjegyeznünk, hogy a társadalmi lét befolyási köre sok esetben jóval nagyobb lehet, mint az a társadalmi valóság, amellyel az egyes ember közvetlenül érintkezésbe kerül; csupán a kihaló létmódok, tendenciák stb. – gyakran nagyon legyengült, de bizonyos esetekben mégis igen befolyásos – utóhatásaira, a még csak csíráiban felbukkanó jövőbeli perspektívákra stb. utalunk.

De már itt is megállapítható, és persze kötelességünk is megállapítani, hogy a társadalmi lét feltétlenül és éppen a legkonkrétabb módon hatékonyan befolyásolja minden egyes ember legbensőségesebb, legszemélyesebb gondolkodás-, érzület-, tevékenység- és reagálás-formáit. Az általánosan uralkodó hamis antinómiák ezt a kérdést is gondolati zsákutcába vezetik. Mert éppolyan hamis azt gondolni, hogy van az emberi individualitásnak olyan tér- és időnélküli szubsztanciája, amelyet az élet körülményei csak felszínesen módosíthatnak, mint ahogy valótlanságra vezet az is, ha az egyént környezete egyszerű termékének fogjuk fel. Ezek a nézetek ma természetesen nem mindig jelentkeznek abban az éles formában, ahogyan annak idején például a George-iskola (Gundolf:

„Ősélmény"), vagy a másik a póluson például Taine fogalmazta meg őket. De már egy enyhébb megfogalmazás is elegendő ahhoz, hogy eltorzítsa az itt lappangó ontológiai problémát, és hogy az emberi szubsztanciát a világtól, az ember saját tevékenységétől mechanikusan elválasztott, elvont-merev entitássá fetisizálják (amire sok példát találunk az egzisztencializmusban), vagy pedig tetszés szerinti manipulációk ellenállásra nagymértékben képtelen tárgyává változtassák át (ami a neopozitivizmus végső konzekvenciája). Ha viszont ezzel szembeállítjuk a mi ontológiai tertium datur-unkat, akkor új oldalról mutatkozik meg általános és egyszersmind történelmi szubsztancia-fogalmunk. Hiszen láttuk, hogy a társadalmi-történelmi események közvetlen „eleme", amely annak ellenére, hogy mint a társadalmi komplexusok alkotórésze, bensőleg komplex, éppen létszerűen mégsem bontható tovább, hanem ahogyan van, éppígylétében „elemnek" kell felfogni, tehát ez a közvetlen „elem" nem lehet más, mint valamely konkrét ember alternatív döntése. Ahogy a társadalmi lét az ilyen alternatív döntések egymást gyakran keresztező láncolataiból épül fel, úgy az egyes emberek élete is ezek egymásutánjából és egymásból való következéséből áll. Az első munkától mint az ember emberréválásának genézisétől a legfinomabb lelki-szellemi döntésekig az ember megformálja a környezetét, segít e környezet felépítésében és kiépítésében, és ugyanezekkel az akcióival pusztán természeti egyediségből egyéniséggé formálja magát valamely társadalmon belül.

Ha ontológiailag vizsgáljuk az ilyen aktusokat, akkor ezek mindig valamely konkrét ember konkrét aktusai, amelyek valamely konkrét társadalom konkrét részén belül mennek végbe. Már a fiatal Marx is ezt mondja: „A cél, amely nem *különös* cél, nem cél."[62] Mindezeket a mozzanatokat lehet és kell is általánosítani, hogy a társadalmi teljesség hatékony részeivé válhassanak, de ez nem szüntetheti meg eredetileg adott voltuk konkrétságát. Sőt, korántsem túlzás azt állítani, hogy ontológiailag csak azért és éppen azért általánosíthatók, mégpedig elsődlegesen a társadalmi gyakorlat áramának a segítségével, mert konkrét tételezettségük eredeti és ontológiailag megszüntethetetlen mivolta egy ilyen konkrét éppígylét. Mivel minden valódi alternatíva konkrét, még akkor is, ha ismeretek, elvek és más általánosítások döntő szerepet játszanak

a konkrét döntésben, ez szubjektíve és objektíve megőrzi konkrét éppígylétét, és mint ilyen, befolyásolja az objektív valóságot, és főként innen kiindulva van jelentősége, befolyása a szubjektum fejlődésére is. Valamely ember alternatív döntéseinek ilyen éppígylétét nevezzük személyiségének. Amikor Hebbel egy *Genoveváj*ából kihagyott verssorában így beszélteti Goloját: „Már az is lettél, amivé lehetsz,"* akkor éppen azért tekintett el elvonatkoztató módon ettől a tényállásól, mert egészen mélyen akarta megokolni hőse tragikumának szükségszerűségét. Ugyanis minden emberben – a már többször elemzett arisztotelészi értelemben – nagyszámú lehetőség hat lappangva. De valódi jelleme a maga éppígylétében éppen abban és azáltal valósul meg, hogy mely lehetősége válik tetté. Természetesen a lehetőség is hozzátartozik az összképhez, mert legyőzése szintén alternatív döntés tárgya; de a döntő mégis ez marad: igent vagy nemet mond-e rá az ember, és válasza tetté válik-e vagy végső soron tehetetlenségre kárhoztatott puszta lehetőség marad. Valamely ember szubsztanciája tehát az, ami élete során összeáll mint e döntések szakadatlan láncolatának kontinuitása, iránya, minősége. Hiszen, éppen ha ontológiailag helyesen akarjuk megérteni az embert, sohasem feledhetjük el, hogy ezek a döntések szakadatlanul befolyásolják, fölfelé vagy lefelé vezetik lényét. Egy festő nemcsak azt az alternatívát ismeri, hogy ezt vagy amazt a képet fesse-e meg; minden ecsetvonás alternatíva, és az mutatja meg a legvilágosabban, hogy mit képvisel személye mint művész, amit eközben kritikailag megszerez, és a következő ecsetvonás számára hasznosít. Ez általános ontológiai nyelven kifejezve minden emberi tevékenységre, minden emberek közti viszonylatra érvényes.

Ebben az értelemben megismételhetjük, amit már kifejtettünk, amikor arról beszéltünk, hogy milyen szerepet tölt be a munka az ember emberréválásában: az ember saját gyakorlatának eredménye. De itt az egyes ember ontológiai reprodukciójában igazolódik be, amit Marx a történelemben végbemenő filogenetikai reprodukcióról állapított meg: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül ké-

* „Was einer werden kann, das ist er schon."

szen talált, adott és örökölt körülmények között."[63] A nem önállóan választott körülmények (születési hely és idő, család stb.) ténye olyan magától értetődő, hogy egyetlen szót sem kellene vesztegetni rá, ha nem takarnák és torzítanák szakadatlanul el a félreismerhetetlenségig ontológiai mítoszok és legendák. A körülmények hamis megvilágítása és értékelése ismét onnan adódik, hogy vagy tisztán bensőnek gondolt aktivitások puszta indítékainak fogják fel őket, vagy éppenséggel döntő, oksági törvények erejével ható meghatározóknak, noha e körülmények – ha ontológiailag helyes szempontból nézzük őket – minden egyes individuum számára megszüntethetetlen objektivitásukban vannak adva és mint társadalmi tárgyiasságok alá vannak vetve az objektív okozatiságnak, de az emberek szempontjából, akik ezekbe a körülményekbe beleszülettek, az anyagot adják a konkrét alternatív döntésekhez. Ennek egyrészt az a következménye, hogy e körülmények jellege elháríthatatlan szükségszerűséggel határozza meg azoknak az élet által felvetett kérdéseknek a jellegét, minőségét stb., amelyekre minden egyes ember alternatív döntései gyakorlati válaszokkal (és az ezekből kinövő általánosításokkal) reagálnak. Az ilyen helyzetek megítélésekor nem feledhetjük el, hogy még ha azt hiszi is az ember: tisztán benső szükségszerűségének indítékai késztetik cselekvésre, tetteiben és az ezeket előkészítő, kísérő, felismerő és bíráló gondolataiban, érzéseiben stb. mindig az életnek azokra a cselekvésbeli dilemmáira válaszol gyakorlatilag, amelyeket mindenkor egy meghatározott társadalom (közvetlenül: osztály, réteg stb. egészen le a családig) vet fel a számára, aki ebben él. Ez a determináció – a kérdés által a válasz számára tételezett mozgástér – szakadatlanul hat, a bölcsőtől a sírig.

Másrészt azt sem feledhetjük el, hogy az ember minden ilyen reakciója társadalmi környezetére (a társadalom természettel folytatott anyagcseréjét is beleértve) mindig alternatív jellegű, mindig feltétlenül magában foglal egy igent vagy egy nemet (vagy egy „szavazástól" való tartózkodást) azokkal a kérdésekkel kapcsolatban, amelyeket a társadalom vet fel. Emlékeztetünk itt azokra a korábbi fejtegetéseinkre, amelyekben kimutattuk, hogy teljesen tévútra visz, ha a negációt általános ontológiai tényezőnek fogjuk fel. A szervetlen természet csak mássáválást ismer, ahol még a leg-

végletesebben kontrasztáló tényezőket, tárgyakat, folyamatokat is csak teljesen önkényesen mondhatjuk pozitívnak vagy negatívnak. Tisztán objektíven, tisztán természeti folyamatnak tekintve a szerves természetben jelen van az élet és a halál, aholis az utóbbi már értelmezhető ontológiailag az élet negációjának, persze csak akkor, ha ezzel annak a természeti folyamatnak a „néma" és tiszta objektivitását, amely mindkettőt azonos szükségszerűséggel hozza létre, nem próbálják itt meg-nem-lévő kategóriák becsempészésével elhomályosítani. Megmutattuk azt is, hogy csak a munkával válik az igenlés és a tagadás olyan ontológiai létezésmeghatározássá, amelynek szakadatlan megjelenése nélkül nem lehetséges emberi cselekvés, társadalmi folyamat, társadalmi reprodukció. Azt is megmutattuk, hogy a munka ontológiai alapstruktúrája: teleológiai tételezés a valóság egy szeletének ismerete alapján, azzal a céllal, hogy a valóságot megváltoztassa (a megőrzés a megváltoztatás kategóriájának puszta mozzanata), a megvalósított tételezés által mozgásba hozott lét oksági, szubjektumtól függetlenné vált továbbhatása, az ezekből a folyamatokból nyert tapasztalatok visszahatása a szubjektumra, ezeknek a tapasztalatoknak a hatásai a következő teleológiai tételezésekre – ez bizonyos mértékig minden emberi aktivitás modellje. Mármost sem maga a munkafolyamat, sem termékének alkalmazása nem lehetséges, ha mindkettőt nem befolyásolja döntően az igenlés vagy a tagadás; egyetlen munkamozdulat sem jöhet létre anélkül, hogy végrehajtásának egyéb lehetőségeit mint célszerűtleneket vagy kevésbé célszerűeket ne tagadnák stb.

De ez a tagadás konkrét: mindig konkrétan meghatározott lehetőségekre vonatkozik, valamely konkrétan meglévő, konkrétan meghatározott mozgástéren belül. Normálisan azonban a negáció nem vonatkozhat a mozgástérre mint egészre, ellenkezőleg, minden konkrét helyeslés vagy elutasítás kimondatlanul, de sziklaszilárdan azon az alapon áll, hogy a mozgástér mint egész objektíve létezik és független attól, hogy igent vagy nemet mondanak-e rá. Ezt az objektivitást még a mozgástérre gyakorolt, esetleg ezt radikálisan átalakító hatások sem semmisítik meg; tartalmát, formáit, specifikus minőségét tekintve még a legforradalmibb tettet is számtalan fonál fűzi az objektív történelmi folyamatossághoz, és ennek

objektív lehetőségeiből indul ki. Magától értetődik – ezt is bebizonyítottuk már korábban –, hogy a munka modelljellegét nem szabad mechanikusan általánosítani és ilymódon fetisizálni; a maga helyén utaltunk arra, milyen fontos különbség van aközött, hogy vajon a teleológiai tételezés a természetet vagy más emberek tudatát, teleológiai tételezését akarja-e megváltoztatni. Ebből a munkamodellhez képest fontos különbözőségek támadnak, de azok az ontológiai alapjellegzetességek, amelyeket az imént jeleztünk, semmilyen döntő változáson nem mennek keresztül, továbbra is érvényben marad minden teleológiai tételezés konkrétsága, és az a tény, hogy a döntések mozgástere társadalmi-történelmi és ezért bizonyos körülmények között nagyobb és gyorsabb változásoknak lehet alávetve (noha ez nem szükségszerű), és sem magában a tárgyban, sem az objektív szubjektum–objektum viszonyban nem okoz minőségi változást az a tény, hogy ez a mozgástér közvetlenül rugalmasabbnak mutatkozik. Még az a tény sem elegendő egy teljesen új magatartástípus megállapításához, hogy sok ilyen tételezés (távolról sem mind) erősebben hat vissza az ember össz-személyiségére. A különbségek ugyanis részint csupán mennyiségi jellegűek, részint olyan közvetlen és közvetett hatásokban mutatkoznak meg, amelyek valóban döntő módon nem változtatják meg a tényállásnak és az összmagatartás folyamatának struktúráját és dinamikáját. Nemcsak a mindenkori alternatív döntés őrzi meg mindenkor egyszeri konkrét jellegét, e döntés mozgástere is, amely itt többnyire közvetlenül csak a társadalmi lét egy rész-szeletét fogja be, még ha objektíve, sok közvetítés révén, kapcsolatban marad is totalitásával, olyan objektivitást őriz meg az egyes döntésekkel szemben, mint a természet és a társadalom vele folytatott anyagcseréje a munkában.

Nem a marxizmus felfedezése, hanem minden valóságközeli filozófia szükségszerű kiindulópontja, hogy az ember a tetteiben valósítja meg lényegét, önmagával való azonosságát, és hogy gondolatai, érzései, élményei stb. csak annyiban fejezik ki valóságosan lényegét, énjét, amennyiben valamilyen formában megnyilatkozhatnak a tetteiben. A marxi tanításra csak az jellemző, hogy a gyakorlatnak ezt az emberi életben betöltött ontológiai elsőbbségét valódi ontológiai alapjára, a társadalmi létre vezeti vissza, ezen

a léten és ebben a létben alapozza meg. Arisztotelész etikája főként azért olyan elevenen időszerű még ma is, mert a Marx előtti gondolkodók közül ő fogalmazta meg a legtudatosabban és legvilágosabban ezt az összefüggést. Ontológiailag szólva az a fontos, hogy az emberi személyiség végső felépítő, megőrző és reprodukáló elve magában a személyiségben rejlik, tehát radikálisan evilági. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha döntő mozgató erői elválaszthatatlanok attól a valóságtól, amelyben az ember megvalósítja, személyiséggé formálja magát, ha ezek az erők a valósággal szakadatlan kölcsönhatásban csakugyan érvényt szerezhetnek maguknak. Mivel a munka az ember emberréválásának genéziseként jelenik meg, az ember léte szempontjából is szükségképpen döntően fontossá válik lényege, az, hogy a természeti lét és a társadalmi lét szakadatlan kölcsönhatásban áll, és ezt valójában a teleológiai tételezés mozgatja és ezzel együtt a tudat irányító szerepet tölt be az ilyen dinamikus összefüggéseket megvalósító aktusokban. Persze számolni kell itt azzal a fontos módosítással, hogy a munkafolyamatban szubjektum–objektum viszony alakul ki, míg most ezt a folyamatot a cselekvő szubjektum szemszögéből tárgyaljuk. A nézőpontnak ez a változása lehetővé teszi, hogy magában a folyamatban új mozzanatokat ismerjünk meg; de nem feledhetjük el itt, hogy végső soron mindig – objektíve ontológiailag nézve – ugyanarról a folyamatról van szó, csak éppen érdeklődésünk most a folyamatnak a cselekvő szubjektumban végbemenő következményeire irányul, és magát ezt a folyamatot eszköznek tekintjük, mely arra szolgál, hogy a szubjektumban bizonyos meghatározásokat idézzen elő, míg korábban a szubjektumot főként mint a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének közvetlen megvalósító szervét vettük szemügyre. A most jelentkező új meghatározások tehát csak annyiban változtathatják meg az összképet, amennyiben konkretizálják és gazdagítják ezt.

Hadd emlékeztessünk rögtön arra, amit a szubjektum munkafolyamathoz való viszonyáról mondtunk: arra az illúzióra gondolunk, amely szerint az emberben szétválasztható a „szellemi" és az „anyagi" elem; ez az illúzió a teleológiai tételezés közvetlenségének az abszolutizálásából jött létre, abból, hogy a tételezés során a tudatban végrehajtott célkitűzés szükségképpen megelőzi az

anyagi megvalósítást. A „közvetlenség abszolutizálása" kifejezéssel arra szeretnénk irányítani a figyelmet, hogy magában az aktusban, ha dinamikus totalitásában szemléljük, nyoma sincs a „szellemi" és az „anyagi" elem ontológiai szétválásának, még kevésbé ellentétének. A teleológiai tételezést végrehajtó tudat olyan valódi társadalmi lény tudata, aki mint ilyen egyúttal és ettől elválaszthatatlanul szükségképpen biológiai értelemben vett élőlény is; olyan tudat ez, amelynek tartalmai, s az a képessége, hogy helyesen ragadja meg a tárgyakat és ezek összefüggéseit, általánosítsa s a gyakorlatra alkalmazza tapasztalatait, szükségképpen elválaszthatatlan attól a biológiai-társadalmi embertől, akinek a tudata. Már az is a tudatnak az embertől mint élőlénytől való elválaszthatatlanságát mutatja, hogy potenciálisan a születéssel jön létre, a növekedés, a nevelés, az élettapasztalat stb. valósítja meg és a halál oltja ki. De már az a tény, hogy a születés puszta potencialitásából való kilépése olyan specifikusan társadalmi kategóriákhoz kapcsolódik, mint amilyen a nevelés, azt mutatja, hogy az ember, amióta munkája emberré tette, a természeti és a társadalmi kategóriák elválaszthatatlan együttesét egyesíti magában. Csak a következő fejezetben beszélhetünk az emberi tudat ontológiájának specifikus problémáiról, itt csak meg kellett állapítani azt a tényt, hogy az emberi tudat kettősen-széttéphetetlenül kapcsolódik az ember szerves és társadalmi létéhez. Ez a kettős kapcsolódás azonban nem statikus, és a dinamikának, a fejlődés lehetőségének mozzanatát éppen a társadalmi lét képviseli benne. Teljesen hamis eljárás volna ugyanis, ha elvitatnánk a magasabbrendű állatoktól a tudatot. De éppen mert náluk csak a szerves élethez való kapcsolódás válhat hatékonnyá, a tudat tevékenysége azokra a hosszú időn át rendszerint változatlan reagálásokra vonatkozik, amelyeket a szerves élet reprodukciója előír; ezért nevezhettük ontológiai értelemben az állati tudatot epifenomenonnak. Ezzel szemben az emberi tudatot olyan célkitűzések mozgatják, amelyek túlhaladnak valamely élőlény meghatározott biológiai létezésén, noha közvetlenül mindenekelőtt szükségképpen az élet reprodukcióját szolgálják, amennyiben ennek érdekében olyan követítési rendszereket hoznak létre, amelyek formailag és tartalmilag egyre erőteljesebben hatnak vissza magukra a tételezésekre, hogy a mind távolabbi közvetítések-

nek ezen a kerülőútján aztán ismét a szerves élet reprodukciójának szolgálatába álljanak.

Ezt a folyamatot a munka elemzésekor – magának a munkának a szemszögéből – vázoltuk már. Most az a főproblémánk, hogy miként befolyásolja ez a fejlődés a társadalomban tevékeny embert. Kettős hatásról van szó, de ennek a következményei konvergálnak, sőt egybeesnek a szubjektumban. Egyrészt a munka (és minden végső soron belőle kiinduló és belétorkolló társadalmi tevékenység) minden emberre új feladatokat ró, amelyek végrehajtása új képességeket fejleszt ki benne, másrészt a munkatermékek az emberi szükségleteket új módon elégítik ki, amely mind jobban eltávolodik az emberi szükségletek biológiai kielégítésétől, anélkül persze, hogy bármikor is teljesen elválna tőle; sőt a munka és a munkatermékek új és új, addig ismeretlen szükségleteket hoznak létre, és ezekkel együtt kialakítják kielégítésük új módjait is. Egyszóval: miközben mind sokoldalúbbá, mind bonyolultabbá teszik az élet reprodukcióját, és mind távolabb vezetik ezt a pusztán biológiai szférától, átalakítják a gyakorlatot végző embert is, és mind inkább eltávolítják élete pusztán biológiai reprodukciójától. Más összefüggésekben megmutattuk már, miként hat ez a munka-okozta életmódváltozás az olyan elsőrendű biológiai életmegnyilvánulásokra, amilyen a táplálkozás, a szexualitás stb. Mindenesetre nem hangsúlyozhatjuk elég határozottan, hogy eközben sohasem szűnik meg, hanem csupán társadalmasul a biológiai alap, és így az emberben emberi létének minőségileg, szerkezetileg új tulajdonságai, képességei alakulnak ki.

A legfontosabb itt az, hogy a teleológiai tételezések egyre inkább eluralkodnak azon a módon, ahogyan az ember a külvilágra reagál; ezen a tényálláson mitsem változtat, hogy mint kimutattuk, e reagálások jelentős része fokozatosan a rögzített feltételes reflexek formáját ölti, mivel a feltételes reflexek rögződése és eltűnése éppannyira a teleológiai tételezéseken alapul, mint az ilymódon meg nem szilárdult cselekvés. A feltételes reflexek nemcsak azt feltételezik eleve, hogy a tudat tételezi őket, hanem, mivel olyan társadalmi környezetet segítenek teremteni, amelyben a régi és az új, a várt és a meglepő stb. szakadatlanul változik, feltételezik a tudat kontinuitását, a tapasztalatok kritikai felhalmozódását, az igen-

lésre és a tagadásra való potenciális beállítottságot is, azt, hogy bizonyos új jelenségeket befogad, másokat eleve elutasít az ember stb. Mivel azonban a teleológiai tételezést, az alternatív döntést csak az emberi szubjektum hajthatja végre – még egy parancs végrehajtásakor is, legalábbis ontológiailag, adva van az az absztrakt lehetőség, hogy ne engedelmeskedjenek és vállalják ennek következményeit –, az így kialakuló tudatkontinuitás szükségképpen minden egyes ember énjében összpontosul. Ez azonban az ember szempontjából minőségi fordulatot jelent az élet és a tudat viszonyában. Magától értetődően minden élőlény azzal egyidőben, hogy saját nemének egy példánya, valamely nem konkrét egyede, konkrét-egyedi példánya is. Ez a viszony azonban, mint ezt Marx hangsúlyozza Feuerbach-bírálatában, szükségképpen néma; csak magában véve van jelen. Annak a fent jelzett szükségszerűségnek, hogy az emberi tudat a társadalmi gyakorlatban, e gyakorlat által nemcsak magasabbrendű, tudatosan rögzített kontinuitást fejleszt ki magában, hanem ezt szakadatlanul összpontosítja is e tudat anyagi, pszichológiai hordozóiban, az az ontológiai következménye, hogy az egyediség természeti magábanvalósága a nem példányaiban a magáértvalóság irányában fejlődik, és az embereket, tendenciálisan, egyéniségekké változtatja át.

Már e magáértvalóság eredete is arra vall, hogy a társadalomból, nem pedig a természetből, nem az emberek „természetéből" fakad. Itt is le kell győzni azokat az előítéleteket, amelyek egy hamisan értelmezett közvetlenségben gyökeredznek. E helyzet közvetlen átélése ugyanis kétségkívül a legtöbb emberben azt a képet alakítja ki, mintha az ember olyan társadalmi környezetben élne, amely a legkülönbözőbb követelményeket állítja elé, s ezekre az ember fölöttébb különbözően reagál, tudomásul veszi őket, meghajlik előttük, igenli vagy tagadja őket stb.; de mindig csak a saját „természetének" megfelelően teszi ezt. E közvetlenség mögött feltétlenül az igazi tényállás mozzanatai rejlenek, csak az a kérdés, hogy menynyire szabad szószerint érteni a „természet" kifejezését, s mennyiben rejlenek ebben valamely szekularizált „halhatatlan lélek" nem jelentéktelen maradványai, amelyek persze nemcsak az ember társadalmi létével, hanem anyagi-testi létezésével is szakadatlan ellentétben állnak. Igaz: a – szerintünk – jogtalanul általánosított „ter-

mészet" megszünteti az ellenétet a szerves-testi léttel, sőt ez értékhangsúlyosan időfölötti jelleget ölt a tovaszálló és mulandó „napi követelményekkel" szemben, amelycket a társadalmi lét az emberek számára válaszadásra újra és újra felvet, s amelyek helyes vagy hamis voltát éppen azzal akarják lemérni, hogy mennyiben felelnek meg ennek a „természetnek". Ez az elmélet – noha csírájában már a klasszikus ókorban is felbukkan – a reneszánsz óta eltelt időszakban terjedt el a legszélesebb körökben és gyakorolta a legjelentősebb befolyást, amikor az evilági-tudományos gondolkodás kezdődő fellendülése mélyen megrendítette az anyag- és érzékfölötti „halhatatlan lélekbe" vetett hitet, s amikor ennek az irányzatnak sok előharcosa az istenített természettel helyettesítette be istent. A fejlődés azóta elméletileg a panteizmussal együtt meghaladta ezt a felfogást is, Goethénél már utóvédharcokat látunk, és korunkban már csak az utolsó hullámcsapások érezhetők.

Az itt megmutatkozó ellentmondások nyilvánvalóak: ha az ember „természetének" kell átvennie ezt a funkciót, akkor ezt öntudatlanul stilizálni kell, a legegyszerűbb a test valamiféle „istenítése", amely a George-iskolában terjedt el, ahol egyrészt mindazt, ami emberré teszi az embert, belevetítették a test természeti adottságába, s így a teljes kulturális folyamat valamely rejtélyes adottságú szerves anyag olyan spontán következményének látszott, amely pusztán másodlagos ehhez az élethez képest; másrészt ez szükségképpen vezetett valamiféle arisztokratikus világnézetre, mivel csak nagyon kevesen lehetnek olyanok, akiknek a teste igényt tarthat czekre a magasrendű tulajdonságokra. De minden arisztokratizmus társadalmi. Az az elképzelés, amely szerint a természet nem-teleológiai törvényei létrehozhatták a „kiválasztottaknak" a „tömegtől" minőségileg különböző rétegét, félreérthetetlenül az ilyen felfogások vallásos, dualisztikusan transzcendens eredetére vall. Ez a szemlélet olykor Goethénél is megtalálható, akárcsak a reneszánsz filozófiájának többi utóvédharcában, érdekes módon éppen mint a „nagy entelecheiák" halhatatlanságának arisztokratikus felfogása, amelyeket a természet „nem nélkülözhet", mint annak az emberi tevékenységnek a következménye, amelynek számára, ha elég jelentős, a természetnek „kötelessége . . . a meghatározott lét más formáját kijelölni".[64] Ennek az emberszemléletnek a költői vissz-

hangja megtalálható azokban a dialógusokban is, amelyeket Helenè kísérői mondanak, miután Helenè eltűnt a Hádész országában; ez sok szempontból ellentmond ugyan a goethei emberszemlélet döntő vonásainak, de mint a reneszánsz-kozmológia kiirthatatlan maradványa valamiképpen újból és újból életre kap benne. Ezért az ellentmondásosság egészen durván ütközik ki ezekben a fejtegetésekben. A társadalmi élet sajátossága és öntörvényűsége csaknem teljesen eltűnik; a tevékenységhez hasonló kategóriák, amelyek tipikusan társadalmiak és a természetben egyáltalán nem fordulhatnak elő, döntő kozmikus-természeti jelentést kapnak, minőségi-hierarchikus szerepet alapoznak meg az „entelecheiák" meghatározott létében, szintén kozmikus-természeti módon, noha ilyesmi egyáltalán nem működhet a természet oksági-törvényszerű világában és legfeljebb vallásosan képzelhető el (mint kiválasztottság) stb.

Goethének ezek a gondolatai, egy világnézeti átmenet korának termékei, mégis gyakran utalnak valódi ontológiai tényállásokra. Az ilyen panteista koncepciók, minden benső ellentmondásosságuk ellenére, félretolják a test és a lélek hamis ellentétét, és az emberi életet e két tényező szétválaszthatatlan egységének tekintik. Csak az a fontos, hogy helyesen értsük meg ennek az egységnek a valódi sajátosságát. Amikor Goethe ezt mondja: „A törvény, amely szerint útrakeltél . . ."* nagy igazságot mond ki. Kérdés csak az, hogy: az „útrakelés" egyszerűen és kifejezetten a születést jelenti-e? És a „törvény", amely valójában minden egyes ember minden cselekvésében kimutatható, már a születéssel változtathatatlan módon adva van-e minden ember számára? Azt hiszem, egyetlen ilyen kérdésre sem lehet fenntartás nélkül igent mondani. Éppen a modern biológia hangsúlyozza erőteljesen az embernek a természetben egyébként ismeretlen, lassú biológiai fejlődését. Ez a megállapítás önmagában véve helytálló, csak azt felejti el ismét a legtöbb biológus, hogy ez a tempó az ember emberréválásának, a társadalom keletkezésének a következménye, még a társadalom legkezdetibb formáiban is. De a fejlettebb társadalomról szólva hozzá kell fűzni ehhez, hogy az ember társadalmivá-emberivé növekedésének időszaka sokkal hosszabb, mint a biológiai növekedésé; például az ember szexuálisan már régen érett, de emberileg-társadalmilag

* „Das Gesetz, wonach du angetreten"

még éretlen gyereknek számít. Így, mint már korábban kifejtettük, a nevelés tisztán társadalmi folyamat, tisztán társadalmi átalakítás és átalakulás. Goethe e szavainak: „A törvény, amely szerint útrakeltél" mély kettős értelme abban rejlik, hogy kiindulópontja elvileg nem állapítható meg: egyrészt egyetlen nevelés sem ruházhatja fel az embert teljesen új tulajdonságokkal, másrészt, mint szintén láttuk, maguk a tulajdonságok sem szilárd, egyszer s mindenkorra rögzített meghatározások, hanem olyan lehetőségek, amelyek specifikus jellegzetessége, nevezetesen az, hogy valósággá válhatnak, nem képzelhető el fejlődési folyamatuktól, az egyes ember társadalmi úton végbemenő emberréválásától függetlenül.

Ez társadalmi folyamat, nem pedig egyszerű biológiai növekedés, ami már abból is leolvasható, hogy szintén alternatív döntések láncolatából, dinamikus kontinuitásából áll. Éspedig kettős értelemben: egyrészt az ember nevelésének az a célja, hogy készségeket alakítson ki benne bizonyos fajtájú alternatív döntésekre; itt nem a szűkebb értelemben vett nevelésről van szó, amelyet tudatosan művelnek, hanem olyan befolyás totalitásáról, amely a kialakuló új embert éri. Másrészt már a legkisebb gyerek is alternatív döntésekkel reagál erre az egészen tág értelemben vett neveltetésre, és nevelődése, jellemének kialakulása a kölcsönhatások olyan folyamata, amely e két komplexus között kontinuitásként játszódik le. Az ilyen folyamatok megítélésében az a legnagyobb hiba, hogy csak a pozitív behatásokat szoktuk a nevelés eredményének tekinteni; de ha az arisztokrata fiából forradalmár, tisztek sarjadékából antimilitarista lesz, vagy ha az „erényre" való nevelés ringyóhajlamokat kelt életre stb., ez ontológiai értelemben éppannyira a nevelés eredménye, mint amikor a nevelő megvalósította célkitűzéseit. Ugyanis mindkét esetben a kifejlődő embernek azok a tulajdonságai bontakoznak ki, amelyek a gyakorlatban, a gyakorlat számára erősebbeknek bizonyultak, s amelyek a kölcsönhatásokban mindenkor a tulsúlyos mozzanat szerepét játsszák. De itt olyan kölcsönhatásokról van szó, amelyeknél elvileg lehetetlen elméletileg előre meghatározni, hogy a konkrét esetben melyik tényczőnek jut ez a funkció. Mindebből bizonyára kiviláglik, hogy a goethei „törvény, amely szerint útrakeltél", nem az ember biológiai adottsága, hanem olyan kölcsönhatások bonyolult folyamatának eredménye, amelyekben,

amelyek által kialakul az egyes emberekben a testi-lelki és társadalmi meghatározásoknak az az elválaszthatatlan, noha gyakran ellentmondásos egysége, mely a legmélyebben jellemzi emberi létét.

De ha ezzel semmisnek bizonyult is az a dualitás, amelyet a vallások és panteista szekularizációjuk akart bevezetni a társadalmi lét ontológiájába, ebből még korántsem következik e szféra monolitikus felfogása, ahogyan ez a régi természettudományos materializmusban és a vulgármarxizmusban általános szokás volt. Azt kell most megérteni, hogy ez az új létközeg hogyan hozza létre azt az új szintézist az emberi létben, amelyet korábban az egyediség magáértvalóságának neveztünk. Ez nem szünteti meg az ontológiai értelemben vett éppígylétet, de más tartalmakat, más struktúraformákat ad neki, és ha eközben az ellentmondásos többrétűség új fajtája alakul ki az éppígylétben, akkor ennek nincs már köze a régi, fiktív, dualisztikus formákhoz. Magától értetődik, hogy a biológiai éppígylét nemcsak megszüntethetetlen alapja marad a magasabbrendű, társadalmi formateremtéseknek, hanem még, ahogyan van, társadalmi összefüggésekben is tekintélyes gyakorlati jelentőségre juthat. Gondoljunk például az egyes emberek ujjlenyomataira: a jogszolgáltatásban, az adminisztrációban stb. számottevő szerepet játszik, hogy az emberi nem minden egyes egyedi példánya biológiailag egyedülálló. Önmagában véve ez a tény egyáltalán nem különbözik attól a leibnizi megállapítástól, amely szerint lehetetlen két teljesen egyforma levelet találni. Ez az egyedülállóság közvetlen biológiai tény marad. Az ilyen részletekből azonban nagyon sokrétű, bonyolult kölcsönhatások indulnak ki, amelyek már a közvetlen egyedülállóság társadalmi jelenségformáihoz vezethetnek. Gondoljunk csak az egyes emberek kézírásaira. Amilyen problematikus, sőt értelmetlen a grafológia, ha az emberi személyiség „mélypszichológiai" kérdéseit akarja megoldani, olyan világosan jelenik meg a már társadalmi, de egyúttal fizikai tevékenységhez kötött kézírásban minden egyes ember hasonlóan közvetlen egyedülálló mivolta, ahogyan ez, teljességgel biológiailag determinálva, az ujjlenyomatoknál is megmutatkozott.

Ez a vonal megfigyelhető az emberi tevékenység legmagasabbrendű megnyilvánulásaiban is. Senki sem vitathatja az olyan művészetek biológiai alapját, amilyen a festészet vagy a zene; a vi-

zualitás és az auditivitás kétségkívül az embernek mint szerves élőlénynek a biológiai létéhez, biológiai reprodukciójához tartozik, mint ezek eszköze. De az is vitathatatlan, hogy természetes fejlődésvonalának lehető legnagyobb mérvű meghosszabbítása sem vezethetett volna soha festői látáshoz, zenei halláshoz, hogy az alkotói kérdéseket még csak meg se említsük. Az az ugrás, amely itt a tisztán biológiai és a társadalmivá átváltoztatott látást – a közös biológiai alap ellenére – elválasztja egymástól, természetesen jóval a vizuális művészetek kialakulása előtt következett be. Amikor Engels ezt mondja: „A sas sokkal messzebbre ellát, mint az ember, de az embernek a szeme sokkal többet lát meg a dolgokon, mint a sasé",[65] akkor ez a megállapítás az emberiség kezdeti állapotaira is vonatkozik. Még behatóbban tárgyalja a fiatal Marx a zene és a zeneiség kérdését a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban, és erre a fölöttébb fontos végkövetkeztetésre jut: „Az öt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténelem munkája."[66] Minden bizonnyal nem kell közelebbről megokolni azt a mindebből levezethető megállapítást, hogy az érzékek társadalmasodása nem szünteti meg minden egyes embernél az érzékek éppígylétét, hanem ellenkezőleg, kifinomítja és elmélyíti ezt. Bevezetésképpen beszéltünk arról, hogy az ember éppígyléte átvonul egész fejlődésén, és most látjuk, hogy mind a biológiai kezdetnél, mind pedig a társadalmasult végnél az ember valamiféle éppígyléte áll, és ahogy az emberi nem esetében filogenetikailag, úgy az egyes embernél ontogenetikailag vezet az út a közvetlenül adott éppígyléttől az emberi egyediség magáértvalóságának éppígylétéig: olyan folyamatos fejlődés ez, persze tele egyenlőtlenségekkel és ellentmondásokkal, amelynek eredménye tovább folytatja és kifejleszti a kiindulópontot, de együttal éles ellentétben is állhat vele – ez ismét a valóság olyan összefüggése, amelyre az azonosság és nem-azonosság azonosságának struktúrája jellemző.

Mindezek után most már nem túl nehéz az éppen megadott formális meghatározás tartalmát körülírni. Kimutattuk már, hogy az itt létrejövő nem-azonosságnak semmi köze sincs az anyagi és az eszmei szférák közti ellentéthez, bármilyen formában fogalmazzák is ezt meg, ellenkezőleg, ontológiai alapja az, hogy az emberben mint komplexusban szakadatlanul növekszenek a társadalmi ösz-

szetevők, és éppen a fejlődés kontinuitásában megvalósuló azonosságmozzanatoknak ez a meghatározó tényezője az a közvetítő eszköz, amely a nem-azonosságot az azonosságon belül életre hívja. Gondoljunk csak, hogy ezt a helyzetet tisztán lássuk, korábbi fejtegetéseinkre, amelyekben kimutattuk, miként függ össze az ember nembelisége azzal, hogy meghatározott létét tekintve valamely társadalom tagja, s hogyan győzi le az ember – ismét nagyon egyenlőtlen és ellentmondásos módon – társadalmilag-történelmileg a nem némaságát, és hogyan kezd kialakulni egy hosszú és mindmáig még távolról sem befejezett fejlődés folyamán az emberi nem a maga tulajdonképpeni és megfelelő formájában. Az, amit mostanáig inkább kritikai oldalról fejtettünk ki, elutasítva az ember egyediségének magáértvalóságáról szóló hamis elképzeléseket, konkrét formát csak egy így felfogott nembeliséggel összefüggésben ölthet. Ez először is spontán-elementáris, társadalmilag meghatározott folyamat. Ugyanis a teleológiai tételezés eredeti intenciója a munkában közvetlenül a szükségletek puszta kielégítésére irányul. Csak objektív társadalmi összefüggésben jut a munkafolyamat és a munkatermék olyan általánossághoz, amely túlhalad az egyes embereken, és mégis a gyakorlathoz és a gyakorlat által az ember létéhez kötődik: s éppen ez az általánosság a nembeliség. Mert a nem természeti némasága csak az olyan közösségekben kezd megszűnni, amelyeket a közös munka, a munkamegosztás és következményei tartanak össze: az egyedet gyakorlatának tudata is a nem tagjává (nem pedig puszta példányává) teszi, de ezt a nemet persze kezdetben közvetlenül és teljességgel azonosnak tételezi fel a mindenkor meglévő közösséggel. Döntően új itt az, hogy a nemhez való tartozást, még ha rendszerint természetileg – születés útján – jön is létre, mégis tudatos társadalmi gyakorlattal, már a (szó legtágabb értelmében vett) neveléssel is kifejlesztik és tudatosítják, és hogy ez az összetartozás a közös nyelvben kialakítja saját társadalmilag megalkotott szervét stb. A közösséghez való hozzátartozás ténye már idegenek befogadásával is veszít valamit természeti jellegéből. Részletes magyarázat nélkül is belátható, hogy minél fejlettebb valamely társadalom, annál kevésbé alapul a hozzá való tartozás pusztán természeti kötelékeken, de itt azt sem felejthetjük el, hogy viszonylag stabil, lassan változó társadalmakban a begyöke-

redzett szokás-erkölcsök, végső társadalmi eredetük és jellegük ellenére, közvetlen érvényességüket tekintve látszólag természeti jelenségformákat öltenek. Ilyen például az öregek tekintélye a primitív társadalmakban, amely – a tapasztalatok lényegileg empirikus összegyűjtése és hagyományos rögzítése, továbbadása folytán – objektíve társadalmi eredetű, de a közvetlen tudatban „természetből" fakadó formát vesz fel. Bizonyos, hogy fejlettebb fokon valamely fiatal és tehetséges specialista tekintélye már közvetlenül tisztán társadalmi eredetű. Ez a különbség azonban nem homályosíthatja el a – társadalmiságon belül végbemenő – fejlődést.

Másodszor is a társadalmiság fejlődése az emberek együttműködésében a társadalmi ösztönzéseket és ellenösztönzéseket mindinkább a gyakorlat meghatározott fajtáira, teleológiai tételezésekre összpontosítja, és ezekkel együtt azokra az alapjukul szolgáló alternatívákra, amelyek a cselekvésre kényszerülő egyes emberek éntudatára vonatkoznak. Azt mondhatjuk: minél fejlettebb, minél társadalmibb valamely társadalom, minél erőteljesebben érvényesül benne gyakorlatilag a természeti korlátok visszaszorulása, annál kifejezettebben, sokoldalúbban és határozottaban összpontosul a döntés abban az énben, amelyiknek a mindenkori tettet végre kell hajtania. Ma általánosan elismerik a fejlődésnek ezt a menetét és végbemenését. Csak azt szokták figyelmen kívül hagyni, hogy a döntések egyedi személyekben való összpontosulásának valódi gyökerei és hajtóerői nem az egyedi személy immanens fejlődésében rejlenek, hanem abban, hogy a társadalom egyre társadalmibbá válik. Minél több döntést kell az egyes embernek meghoznia, minél sokrétűbbek ezek a döntések, minél inkább eltávolodnak az egyes emberek közvetlen céljaitól, a közvetítések minél bonyolultabb összefüggései kötik össze a döntést ezekkel a célokkal, annál inkább ki kell magában alakítania az egyes embernek a készségek rendszerét e sokrétű és gyakran egymáshoz képest különnemű reagálási lehetőségek számára, ha fenn akar maradni a mind számosabb és sokrétűbb kötelezettségeknek ebben a komplexusában. E fejlődés mozgástere tehát társadalmilag meghatározott, noha persze, ezen a mozgástéren belül, a különböző emberek „hasonló" szituációkban nagyon különféle alternatív döntéseket hozhatnak. Mivel azonban e döntések következményei többé már

nem tőlük maguktól függnek, mind intenzívebben jelentkezik számukra az az összefüggés, hogy különböző magatartásmódjaikat egymáshoz, saját szükségleteikhez, előrelátható társadalmi következményeikhez stb. hangolják. Ez éppúgy érvényes a mindig visszatérő hétköznapi cselekedetekre, mint a bonyolultan közvetítettekre. Marx ezt mondja az így kialakuló magatartásmódok egyik végletes esetére: „Az ember a szó legszorosabb értelmében, ζωον πολιτικον, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban szigetelődhet el."[67]

Harmadszor is, mint elemzésünkből kiviláglik, minden egyes önmagában vett gyakorlati döntés egyúttal tartalmazza a puszta partikularitásnak, az egyszerű, pusztán önmagában lévő egyediségnek és a nembeliségnek elemeit és tendenciáit is. Az ember például azért dolgozik, hogy egészen közvetlenül kielégítse egészen partikuláris szükségleteit (éhség stb.), de munkája, mint láttuk, mind végrehajtásában, mind eredményeiben a nembeliség elemeit és tendenciáit foglalja magában. E kettő objektíve mindig szétválik, és mindegy, hogy ez adott esetben miként tükröződik az egyedi tudatban, mert mindkét esetben a társadalmi környezet váltja ki a döntéseket, és vonatkoztatja egyidejűleg a döntést hozó énre. Szétválásuk, sőt ellentétességük csak azért jelentkezhet a tudatban, mert konfliktusba kerülnek egymással, és az egyes ember arra kényszerül, hogy válasszon köztük. A társadalmi fejlődés szakadatlanul felvet ilyen konfliktusokat, persze mindig új formákban, és mindig új tartalmakból kiindulva. Az ember pusztán önmagában létező egyediségétől a magáértvalóságig terjedő mozgás, amelyről beszéltünk már, elválaszthatatlanul kapcsolódik ehhez a fejlődéshez. Abból a történelmi tényből, hogy az ember nembelisége sokkal korábban ölt szemléletes formát, mint egyéniségének kibontakozása, nem szabad elhamarkodott és leegyszerűsítő következtetéseket levonni a nem és az egyén viszonyára vonatkozóan. Az itt kialakuló problémakomplexusokat csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően, már csak azért is, mert eközben elkerülhetetlenül és szakadatlanul értékproblémák bukkannak fel, de itt, ahol a társadalmi léten belül megvalósuló ontológiai összefüggések megállapítására kell szorítkoznunk, az értékek konkrét dialektikája kívül esik a tárgyalható témákon. Ontológiailag csak arra kell utal-

nunk, hogy mindkét mozgás, nevezetesen az egyediség magábanvalóságából az önmagáért létező egyéniségig vezető, és az ember partikularitásától a nembeliségig ívelő mozgás egymással mélyen összefonódott, noha egyenlőtlen és ellentmondásos folyamat, amelynek lényegét menthetetlenül meghamisítjuk, ha a végső túlsúlyos mozzanatoknak, a magáértvalóságnak és a nembeliségnek mechanikus-általános felsőbbrendűséget (vagy alacsonyabbrendűséget) tulajdonítunk, vagy azt képzeljük, hogy megérthetjük őket mint a fejlődés teljesen önálló potenciáit; és főként akkor, ha a bennük hatékony értékszerűséget elvonatkoztatva elszigeteljük, és ezzel olyan létet (vagy érvényességet) tulajdonítunk nekik, amely független a társadalmi-történelmi fejlődéstől, és így az érték és az értékmegvalósítás szféráját önálló szférává fetisizálják.

Az emberiségnek nem lehetne történelme, ha az ember magáértvalósága és nembelisége között nem lennének újból és újból felbukkanó és történelmi aktualitásuk idején gyakran elvileg megoldhatatlan konfliktusok. De nem vennénk észre azt, ami ebben a problémában a leglényegesebb, ha nem ismernénk fel mindezekben a konfliktusokban, még ha történelmi időszerűségekben megoldhatatlanok is, a magáértvalóság és a nembeliség mély, végső soron történelmi konvergenciáját. Ez a konvergencia lényeges összefüggésüket fejezi ki. De ezt csak akkor érthetjük meg, ha egyikükben sem látunk történelemfeletti entitást, ellenkezőleg, mindkettőt – éppen legigazibb szubsztancialitásukban – a történelem termékeinek és együttes termelőinek fogjuk fel. Igaz ugyan, hogy a nembeliség némaságának már a társadalom legősibb kezdetei is véget vetnek. De a nembeliség csak nagyon lassan, egyenlőtlenül és ellentmondásosan artikulálódik, és – mint korábban kimutattuk – az itt a fontos, hogy csak a társadalom integrálódásának folyamán bontakoztathatja ki objektíve és szubjektíve igazi meghatározásait mind nagyobb, fejlettebb (társadalmibb) egységformákká. Ennek az útnak a folyamán a társadalomban gyakran a nembeliség különböző fokai vannak egyidejűleg jelen: a nembeliség uralkodó típusa a maga létében az éppen elért fokot képviseli, egyúttal azonban megvannak benne a meghaladott nembeliség nyomai, amelyekhez sok ember gyakorlata igazodik sokféle módon, és nem ritka az sem, hogy a jövőbeli formák már a nembeliség teljes megvalósulását is

megmutatják mint perspektívát. (Gondoljunk csak a késő-antik filozófiára.) Világos, hogy ilyen esetekben ezek a lehetőségek is az alternatív döntések mozgásterének részeivé válnak.

Nem foglalkozhatunk itt az ezzel összefüggő társadalmi értékproblémákkal, csak arra utalunk, hogy a nembeliségre irányuló szándék egyaránt kiindulhat az emberek partikularitásának és magáértvalóságának oldaláról is. Különösképpen valamely már meghaladott fok iránti vágyban játszhat fontos szerepet a partikularitás. Általánosságban rögtön megmondhatjuk, hogy a partikularitás legyőzése az egyes emberben és az ember társadalmi szubsztanciájának dinamikájában rejlő törekvés a nembeliség magasabbrendű formájára világtörténelmileg konvergál egymással; de meghamisítanánk e folyamat igazi, ontológiai lényegét, ha ebből a világtörténelmi irányvonalból elvont-általános vezérfonalat akarnánk csinálni minden egyes eset számára. Ez a szükségszerű fenntartás azonban nem semmisítheti meg az imént jelzett világtörténelmi irányvonalat: az egyes emberekben a pusztán önmagában létező egyediségtől a tudatos és tudatosan az emberi gyakorlatot irányító magáértvalóság felé vezető társadalmilag kiváltott mozgás és az emberi nem némaságának objektív és szubjektív, létszerű és tudatossá vált legyőzése konvergál, és kölcsönösen támogatja egymást. Bármennyire befolyásolják is jelentős egyenlőtlenségek és mély ellentmondások az összfolyamat útját és szakaszait, az is megállapítható, hogy az emberi nem sohasem valósíthatná meg teljesen önmagát, sohasem hagyhatná maga mögött természettől örökölt némaságát, ha az egyes embereket nem vinné társadalmi szükségszerűséggel egy párhuzamos tendencia magáértvaló létük irányába: csak az önmaguknak mint egyéneknek tudatára ébredt emberek (akik már nem pusztán partikularitásukban önmagukban véve különböző egyedek) képesek arra, hogy tudatuk és tudatuk által irányított tetteik segítségével a valódi nembeliséget társadalmi-emberi gyakorlatba, vagyis társadalmi létbe fordítsák át. Minden egyenlőtlenség és ellentmondásosság ellenére a társadalmi fejlődés világtörténelmi mértékkel nézve egyaránt ösztönzi az egyes emberekben az önmagáért létező egyéniség kialakulását és az olyan emberiség megszerveződését, amely gyakorlatában tudatára ébred önmagának mint emberi nemnek.

5. A TÁRSADALOMNAK MINT TOTALITÁSNAK A REPRODUKCIÓJA

Ezzel láthatóvá vált a társadalmi fejlődés egyik pólusa, maga az ember, amint saját magáértvalósága és tudatos nembelisége felé fejlődik. E fejlődés ontológiailag meghatározó erőinek elemzése azt mutatja, hogy ezek mindig a mindenkori társadalmi formációknak és az emberek cselekvési lehetőségeinek és szükségszerűségeinek a kölcsönhatásaiból fakadnak, és a formáció által kínált módon valósítják meg konkrétan azokat a lehetőségeket és feladatokat, amelyek számukra adottak. E fejlődés megértéséhez semmit sem szükséges apriorisztikusan feltételezni az „emberi természet" lényegéről. Maga a történelem mutatja meg azt a fölöttébb egyszerű, ontológiailag alapvető tényt, hogy a munka az emberben új képességeket és szükségleteket tud kialakítani, és hogy a munka következményei túlvezetnek azon, amit benne közvetlenül és tudatosan tételeznek, új szükségleteket és ezek kielégítéséhez új képességeket szülnek, és hogy – minden egyes meghatározott formáció objektív lehetőségein belül – az „emberi természetben" nincsenek előre megrajzolva e fejlődés apriorisztikus határai. (Ikarosz esete nem az általában vett „emberi természet" korlátaira utal, hanem az antik rabszolga-társadalom termelőerőinek korlátaira.)

Éppen itt válik a maga konkrét dialektikájában és dinamikájában láthatóvá az embernek mint társadalmi lénynek az ontológiája szempontjából döntő kérdés, a természeti korlátok visszaszorítása, amelyről oly gyakran tettünk már említést. Mint minden élőlény, az ember is természettől fogva válaszoló lény: a környezet feltételek, feladatok stb. elé állítja létezését, reprodukcióját, és az élőlény önfenntartó és fajfenntartó tevékenysége arra összpontosul, hogy ezekre megfelelően (saját életszükségleteinek a szó legtágabb értel-

mében megfelelően) reagáljon. A munkát végző ember annyiban válik el minden eddigi élőlénytől, hogy környezetére nemcsak reagál, mint ezt minden élőlénynek meg kell tennie, hanem ezeket a reakciókat gyakorlatában válaszokká artikulálja. A szerves természetben a fejlődés a tisztán spontán, fizikai-kémiai reakcióktól az olyanokig terjed, amelyeket a tudat bizonyos foka kísér, sőt vált ki. Az artikuláció a teleológiai tételezésen alapul, amelyet mindig a tudat irányít, és főként azon az elvi újdonságon, amelyet minden ilyen tételezés implicite tartalmaz. Így artikulálódik a puszta reagálás válasszá, sőt azt is mondhatjuk, hogy csak így ölt a környezet behatása kérdés-jelleget.

A kérdés és a válasz e dialektikus játékának korlátlan fejlődési lehetősége azon alapul, hogy az emberek tevékenysége nemcsak a természeti környezetre adott válaszokból áll, hanem minthogy valami újat teremt, a maga részéről is szükségképpen új kérdéseket kell felvetnie, amelyek már nem a közvetlen környezetből, a természetből fakadnak közvetlenül, hanem egy önállóan megalkotott környezetnek, a társadalmi létnek az építőkövei. Ezzel azonban nem szűnik meg a kérdés és a válasz struktúrája, hanem csak bonyolultabb, mind társadalmibbá váló formát vesz fel. Ez az első lépés, amely már a kezdetleges munkában is megkezdi a természeti korlátok visszaszorítását, saját szükségszerű dinamikájából kifolyólag további fejlődésre vezet: mindenekelőtt a munka fokozatosan a közvetítések önálló területeként az ember és szükségletének kielégítése, a munkát végző ember és természeti környezete közé kerül. Az ember most is olyan kérdésekkel kerül szembe, amelyek arra késztetik, hogy a gyakorlat formájában válaszoljon rájuk, de mind kevésbé az önmagában vett közvetlen természet a kérdező, hanem egyre inkább a társadalomnak a természettel folytatott, mind kiterjedtebb és elmélyültebb anyagcseréje. Az önállóan megalkotott közvetítéseknek ez az újonnan kialakult összekötő láncszeme azonban megváltoztatja a válaszok közvetlen struktúráját és dinamikáját is: a válaszok mind kevésbé jönnek létre közvetlen módon, sokkal inkább bizonyos mértékig önállósuló kérdések készítik elő, váltják ki, teszik hatékonyabbakká őket. A válaszadás tendenciájából kinövő kérdéseknek ez az önállósulása idővel a tudományok konstituálódásához vezet, ahol már a kérdések közvetlen önálló dina-

mikája mögött nagyon gyakran közvetlenül észre sem vehető távoli közvetítésű kiindulópontjuk, azoknak a válaszoknak az előkészítése, amelyeket az emberek társadalmi léte létezésük és reprodukciójuk érdekében megkövetel. De itt éppolyan tisztán kell látnunk a minőségi eltávolodást az eredetektől, mint azt, hogy – végső soron – most is létének reprodukciója állít az ember elé olyan követelményeket, amelyekre saját munkájával és ennek most már fölöttébb bonyolult, távoli közvetítésű előkészületeivel ad megfelelő (saját reprodukcióját lehetővé tevő) válaszokat.

Először feltétlenül az emberi aktivitásnak és az objektív gazdasági fejlődésnek erre az összefüggésére kell utalnunk ahhoz, hogy az emberi nem reprodukciójának másik pólusát, a társadalom totalitását megfelelően ragadhassuk meg. Az igazi ontológiai tényállás itt is csak két hamis véglettel szemben mint tertium datur fejthető ki helyesen. Egyáltalán nem akarunk az erre a problémakomplexusra vonatkozó különféle idealista nézetekkel vitázni, a teológiai történelemfilozófiáktól a szellemtudományos vagy fenomenológiai konstrukciókig, amelyek az embert végül is mind saját kultúrájának mitikus demiurgoszává változtatják át. Éppígy fölösleges volna részletesen foglalkozni a vulgármarxizmussal, amely szerint az ember és tevékenysége egy szintén mitizált objektív gazdasági „természeti törvényszerűség" mechanikus terméke; s ha eközben még a termelőerőt és a technikát is azonosítják, akkor ez a fetisizáló misztifikálás eléri csúcspontját. (A következő fejezetben kissé részletesebben taglaljuk majd a vulgármarxista mechanisztikus felfogás módszertani tévedéseit.) Most csak arra utalunk, hogy az imént jelzett dinamikus struktúra, az, hogy az ember válaszol azokra a kérdésekre, amelyeket a társadalom és ennek a természettel folytatott anyagcseréje tesz fel neki, csak parafrázisa, konkretizálása annak a már idézett marxi mondásnak, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem saját maguk által választott, hanem számukra objektíve adott körülmények között. A gazdasági fejlődés fővonalát csak akkor érthetjük meg megfelelően, az alapjául szolgáló ontológiai tényállások és tendenciák szerint, ha tisztában vagyunk ezzel az összefüggéssel.

Mielőtt foglalkozhatnánk az itt konkrétan felmerülő kérdésekkel, legalábbis általánosságban tisztáznunk kell, hogy milyen struk-

turális és dinamikus feltételek között megy végbe ez a bipoláris mozgás. Éppen az imént ismertük meg az egyik pólust, az embert mint mozgó és fejlődő komplexust. Éppilyen világos, hogy a másik pólus szükségképpen a társadalom mint totalitás. Marx *A filozófia nyomorúságá*-ban Proudhonnal szemben ezt mondja: „Minden társadalom termelési viszonyai egy egészet alkotnak . . . Mihelyt a politikai gazdaságtan kategóriáival egy ideológiai rendszer épületét konstruáljuk, kificamítjuk a társadalmi rendszer tagjait. A társadalom különböző részdarabjait megannyi különálló társadalommá változtatjuk, amelyek egymást követően lépnek fel."[68] Feltétlenül ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az egésznek elsőbbsége van a részekkel, az összkomplexusnak az ezt alkotó részkomplexusokkal szemben, mert egyébként – akarva-akaratlanul – extrapoláló módon önállósítjuk azokat az erőket, amelyek a valóságban csupán valamely részkomplexus különösségét határozzák meg a totalitáson belül; így ezek gáttalan önálló erőkké lesznek, és érthetetlenné válnak a fejlődésnek azok az ellentmondásai és egyenlőtlenségei, amelyek az egyes komplexusok dinamikus kölcsönhatásaiból és főként a részkomplexusoknak a totalitáson belül elfoglalt helyéből fakadnak. Éppen az ilyen kérdésekben mutatkozik meg, menynyire veszélyeztetheti a valóság megfelelő megértését valamely részkomplexus következetes ismeretelméleti vagy logikai-gondolati felépítésének módszertani elsőbbsége. Természetesen mindegyiknek, mint itt ismételten kimutattuk, megvan a maga sajátossága, amely nélkül lehetetlen volna megérteni lényegét. De ezt a sajátosságot ontológiailag nemcsak a részkomplexus öntörvényűsége határozza meg, hanem mindenekelőtt az a hely és funkció, amelyet a társadalmi totalitásban betölt.

Ez a meghatározás nem pusztán formális, nem olyan, amelyet önállóan – gondolatilag – végig lehet vinni, és csak ezután lehet más erőkkel kölcsönhatásban megvizsgálni, hanem mélyen és döntően befolyásolja minden egyes részkomplexus kategoriális felépítését, dinamikus kibontakozását, és sok esetben éppen legközéppontibb kategóriáit módosítja. Vegyünk szemügyre néhány olyan esetet, amelyet megvizsgáltunk már. A hadvezetés komplexusa, mint az összes többi, annak a társadalomnak a gazdasági-társadalmi lehetőségein alapul, amelyben megjelenik. Ezen az alapon alakul

ki a taktika, ez a központi fontosságú kategória, amely e komplexus helyzetét, különösségét mindenkor specifikus módon fejezi ki. De hamis extrapoláció volna, az imént bírált értelemben, ha ennek katonai főfogalmát, a stratégiát szintén ugyanilyen módon akarnánk meghatározni. Clausewitz már azzal is bebizonyította, hogy igazi filozófiai érzékkel közeledik e kérdéshez, hogy világosan felismerte: a stratégia túlnyomórészt politikai jellegű, és túlhalad a puszta katonai technika körén. És e területnek mind elmélete, mind pedig gyakorlata azt mutatja, hogy milyen végzetes lehet – gyakorlatilag is –, ha a stratégiát ismeretelméleti vagy logikai formában immanensen a taktikából bontakoztatják ki és fejlesztik tovább gondolatilag; a helyzet persze semmivel sem lesz jobb, ha a taktikát a stratégia így konstruált fogalmából mechanikusan vezetik le. E két kategória ontológiai különneműsége, amely a résznek és az egésznek a viszonyából fakad, az egyetlen valóságos alap arra, hogy ezt a viszonyt elméletileg és gyakorlatilag helyesen ragadjuk meg. Hasonló – de csak hasonló, nem pedig azonos – a tartalom és a forma viszonya a jogi szférában; itt mindig immanens jogi szempontból megoldhatatlan problémák jönnek létre, amelyek a történelem folyamán mint a jog-keletkezés, a természeti jog stb. problémái különböző alakokban, különböző megoldási irányokkal szintén ilyen ontológiai különneműségeket tártak fel. Ez a kérdéskomplexus az etikában fontos szerepet játszik majd.

Nem hangsúlyozhatjuk elég gyakran, hogy ontológiai problémáknál mindig a tárgyak és vonatkozások éppígylétét kell létalapnak vennünk, és hogy ezért a módszertani uniformizálási tendenciák nagy veszélyt jelentenek a valódi tárgyak megfelelő megismerése számára. Már Hegelnél is láthattuk, hogy legtöbbször zseniális felismeréseit milyen gyakran hamisítja meg és torzítja el az ontológia logizálásával. Ez nagyon világosan mutatkozik meg abban is, hogy azt, amit abszolút szellemnek nevezett (művészet, vallás és filozófia) tisztánlátó szemmel élesen elhatárolja az objektív léttől (társadalom, jog, állam). De már az is rögtön elhomályosítja és eltorzítja saját intuícóját, hogy félreismeri a vallás specifikus éppígylétét, és a művészettel és a filozófiával egynemű fejlődési sorba illeszti be, s így nem veszi figyelembe ezt az éppígylétet és – a dolog lényegét tekintve – valójában puszta vallásfilozófiává degra-

dálja a vallást. Még fontosabb és még súlyosabb következményekkel jár az a pozíció, amelyet a – világtörténelmileg tekintett – abszolút szellemnek juttat rendszerében. Ez már a *Fenomenológiá*ban is emlékező bensővéválásként (Er-Innerung), a külsővéválás (elidegenedés) (Ver-Aeuserrung) utólagos visszavételeként, valódi folyamatként, a szubsztancia és a szubjektum azonossá-válásaként jelentkezik. Ez azonban nemcsak az összfolyamat tetőpontjává és csúcsává teszi az abszolút szellemet, hanem egyidejűleg ki is küszöböli a valódi folyamatból: ez a világtörténelemben játszódik le, és valódi beteljesedése az állam kialakulása, amely az eszmét magában a valóságban testesíti meg. Eközben Hegel nagyon éleselméjűen látja annak kettős arculatát, amit abszolút szellemnek nevez: nevezetesen egyrészt a legmagasabbrendű szellemi szintézist, amely a történelemben valóságosan megy végbe, másrészt azonban egy olyan objektivációt, amely a valóság folyamatában nem vesz részt, és ezt közvetlenül nem tudja befolyásolni. Bármennyi helyes és mély felismerést tartalmaz is végső lényegét tekintve ez az önállóság, ez a közvetlen valódi hatástól való elvonatkoztatás, Hegel rendszerfelépítésében ez az egész szféra a mindenhatóság és a tehetetlenség szervetlen, egymással összeegyeztethetetlen (nem pedig termékenyen dialektikusan ellentmondásos) dualitását mutatja.

Marx *A szent család*-ban éleselméjűen bírálta ezt a „felemásságot": „Már *Hegelnél* a történelem *abszolút szellemének* a *tömeg* az anyaga, megfelelő kifejezése pedig csak a *filozófia.* A filozófus azonban csak mint az a szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után *utólag* tudatára ébred önmagának. Erre az utólagos tudatra redukálódik a filozófus része a történelemben, hiszen a valóságos mozgást az abszolút szellem *öntudatlanul* viszi végbe. A filozófus tehát post festum érkezik." Ennek az a következménye, hogy Hegel „az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak *látszatra* csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* a filozófusban ébred *tudatra* mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik."[69] Hegel „felemássága" azon alapul, hogy az ontológiai tényeket hamisan

logizálva merev és hamis antinómiába manőverezi bele magát: a mindenhatóság és a tehetetlenség antinómiájába, amelynek semmi köze sincs a valódi ontológiai tényálláshoz. A valóság tudatszerű (egyebek közt filozófiai) visszatükrözése, mint ezt már megmutattuk és a következő fejezetben még részletesebben mutatjuk majd meg, nem az anyagi történelem tehetetlen kísérőjelensége, és e történelem filozófiai végiggondolásának, mint ezt már Marx példája mutatja, szintén nem csupán tisztán post-festum-jellege van. Amikor Scheler és őt követve Hartmann az ontológiában olyan hierarchiát létesített, amelynek legmagasabbrendű formáit az jellemzi, hogy nem képesek a valódi világba beavatkozni, akkor megváltozott történelmi feltételek között, immár az ész hatóerejébe vetett hit nélkül, bizonyos értelemben azt a kétértelműséget újítják meg, amely Hegelnek az abszolút szellemről szóló tanításában nyilatkozott meg. E tehetetlenség megállapítása nemcsak azt fejezi ki, hogy nem hisznek az olyan immanens történelmi fejlődésben, amely a saját – persze tisztán ontológiai – értelmét önmagában rejtené és történelmileg kibontakoztatná, hanem ez módszertanilag és tartalmilag egyaránt hamis, megengedhetetlen értékítélet is tisztán ontológiai tényállásokkal kapcsolatban. Marx koncepciója már csak azért is hamisítatlanabbul ontológiai, mint Hegelé, hogy a hegeliánusokról ne is beszéljünk, mert tisztán elválasztja egymástól a lét- és az érték-kérdéseket, elfogulatlanul és ontológiai szempontból vizsgálja valódi kölcsönhatásaikat, és az értékeket csakugyan a valóságból növeszti ki és a valóságban engedi hatni, anélkül hogy ezzel megsértené a tiszta lét igazi mivoltát. Ezért nála a lét és az érték nem megy át kétértelműen egymásba, hogy aztán végül – lelkesülten vagy kiábrándultan – sommásan fogja fel az egész létet. Marx arra törekedett, hogy a maguk ontológiai objektivitásában fejtse ki és fogja fel azokat a nagy fejlődési tendenciákat, amelyeket a társadalmi lét mint olyan saját létének dinamikájából kifolyólag önmagában és önmagából kifejleszt. A fejlődésben lévő társadalmi lét ontológiájának mindenkor megoldandó, fontos konkrét problémája, hogy ezen az összfolyamaton belül milyen jelentőségre tesznek szert az értékek, értékelések, értékrendszerek. De ha e lét az összfolyamat logikailag általánosított értékelésévé fokozódik, az abszolút objektív szándékú értékelés tiszta szubjektivitásba csap át, amely csak az értékelőt jellemzi, nem pedig az értékeltet.

Egy ízben érintettük már azt az alapproblémát, amellyel most foglalkozunk. A társadalmiság mind tisztább, önállóbb formákban való kialakulásának folyamatáról van szó, arról az ontológiai jellegű folyamatról, amely mindig megindul, amikor valamely egyszerűbb fajtájú létmódból, a létkörülmények valamiféle konstellációja következtében, bonyolultabb létmód alakul ki. Ez az eset következik be, amikor a szervetlen anyagból élet keletkezik, vagy – sokkal bonyolultabb módon – amikor az emberek puszta élőlényekből valamely társadalom tagjaivá válnak. Azt kell tehát nyomon követnünk, hogy miként sokasodnak, válnak mind közvetettebbé, miként tevődnek össze önálló és sajátos komplexusokká a társadalmiságnak azok a kezdetben elszigetelt és szétszórt kategoriális szerkezeti elemei, amelyek, mint láttuk, már a legkezdetlegesebb munkában is hatékonyak, hogy mindezeknek az erőknek a kölcsönhatásából bizonyos fokokon társadalmakat hozzanak létre. Azt is megmutattuk, hogy a lét bonyolultabb formái mindig az egyszerűbbekre épülnek fel: az élőlényben lejátszódó, létezését és reprodukcióját alkotó folyamatok a szerves természet, a fizikai és a kémiai lét világából valók, és az élőlény biológiai léte átfunkcionálja őket saját létezési feltételei számára. Nem akarunk az itt felmerülő problémákkal foglalkozni (ez a biológia tudományának és az élet ebből kialakuló ontológiájának a feladata), csak azt állapítjuk meg itt, hogy a társadalmi lét mindig a szerves és szervetlen lét kategóriáinak átfunkcionálását jelenti, és hogy sohasem képes leválni erről az alapról. Ez természetesen nem zárja ki olyan specifikus társadalmi kategóriák kialakulását, amelyeknek nincs, sőt nem is lehet analógiájuk a természetben. A munkaeszköz és a munkatárgy csak az immanensen alapjukul szolgáló természeti törvények következtében tudják ezeket átfunkcionálni; nem fordulhat elő a munkafolyamatban olyan mozgás, amely mint mozgás ne biológiailag volna meghatározva. A munkában mégis olyan dinamikus komplexus jön létre, amelynek döntő kategóriái – elég, ha a teleológiai tételezésre emlékeztetünk – a természethez képest valami gyökeresen és minőségileg újat jelentenek. Mint már szintén megmutattuk, magának a munkának és főként a társadalmi gyakorlat belőle kinövő más fajtáinak a lényegéhez tartozik, hogy mindig új, mindig bonyolultabb, mindig tisztábban társadalmilag köz-

vetített formákat hívnak életre, így hát az ember élete mindinkább olyan környezetben játszódik le, amelyet ő maga mint társadalmi lény alkotott meg, és ebben a környezetben a természet főként mint a természettel folytatott anyagcsere tárgya fordul elő.

Ha most a következőkben rátérünk e fejlődés ontológiai elveinek a kifejtésére, akkor a problémát kettős és mégis egységes nézőpontról kell megközelítenünk. Egyrészt utunknak mindig a társadalom totalitása felé kell vezetnie, mert csak ebben tárják fel a kategóriák igazi ontológiai lényegüket; igaz ugyan, hogy minden részkomplexus tárgyiasságának, mint már ismételten kifejtettük, megvan a maga specifikus tárgyiasság módja, amelyet a társadalom átfogó megértése érdekében feltétlenül meg kell ismerni; de ha ezeket elszigetelten vizsgálják vagy a középpontba állítják, akkor könnyen eltorzulhatnak az összfejlődés igazi és nagy vonalai. Másrészt e fejtegetések középpontjában a gazdasági kategóriák kialakulásának és változásának kell állnia. Ebben a tekintetben, mint az élet tényleges reprodukciója, a gazdaság ontológiailag különbözik minden más komplexustól. Eddig az összreprodukciót az ember szemszögéből néztük, mivel az ő biológiai-társadalmi reprodukciója alkotja e totalitás megszüntethetetlen alapját. Magában a munkában is felfedeztük társadalmi lényegét (nembeliségét). A gazdaság mint minden közvetítés dinamikus rendszere adja meg az anyagi alapot az emberi nemnek és egyedi példányainak reprodukciójához. Ez egyúttal azt is kifejezi, hogy miként bontakozik ki az a folyamat, amellyel most foglalkozunk: nevezetesen, hogy miként válik a maga elementáris, hamisítatlan ontológiai sajátosságában mind társadalmibbá a társadalom, és ezzel együtt az emberek is, akik valóságosan a társadalmat alkotják. Mert, mint ismételten megmutattuk, az emberek összes bonyolult életmegnyilvánulásának érzéki előfeltétele ez az egyéni és nembeli reprodukció. De ha a létnek megfelelően akarjuk megérteni a társadalom és benne az ember fejlődésének viszonylatait, akkor feltétlenül szemügyre kell vennünk azt is, amit korábban e folyamatban a jelenség és a lényeg ellentmondásos dialektikájának neveztünk. Mivel a következőkben gyakran és konkrétan foglalkozunk majd az itt kialakuló ellentmondásokkal, elég, ha arra a puszta tényre emlékeztetünk, hogy például a termelőerők fejlődése – önmagában véve, lé-

nyegének megfelelően – azonos az emberi képességek fokozódásával, de megjelenési módja – szintén mindenkori társadalmi szükségszerűséggel – az ember lealacsonyodásához, eltorzulásához, önmagától való elidegenedéséhez vezethet. És hadd hangsúlyozzuk most is, mint korábban, hogy a jelenségek világa Marxnál a realitás szférája, a társadalmi lét igazi alkotóeleme, és szó sincs arról, mintha ennek pusztán látszatszerű szubjektív jellege volna. Ezért itt, ahol a társadalmi lét fejlődésének fővonaláról beszélünk, figyelmünket arra kell irányítanunk, hogy a társadalmi létnek ez a valódi lényege a maga társadalmilag-történelmileg meghatározott változásai során milyen utakon és milyen irányokban halad. Eközben természetesen sohasem hagyhatjuk figyelmen kívül a létező lényeg és a szintén létező jelenség közti szükségszerű ellentmondásokat; e fejtegetés főhangsúlyát azonban a lényeg mozgásának kidolgozására kell helyeznünk. Általános ontológiai megfontolásaink során már szóltunk e fejlődés döntő irányvonaláról is; ez a specifikus társadalmi kategóriák eluralkodása a társadalmi lét felépítésében és reprodukciós dinamikájában, vagyis a természeti korlátok visszaszorulása, amiről már szintén gyakran szóltunk. Ha most ezt a vonalat az eddigieknél kissé behatóbban akarjuk szemügyre venni, akkor előbb néhány megjegyzésben pontosan el kell választanunk magát a dolgot tudati tükröződéseitől. Ez az elhatárolás, mint már hangsúlyoztuk, a mindenkori magábanvaló objektivitását választja el az emberek tudatában megjelenő szubjektív (noha gyakran társadalmilag általánosan szubjektív) tükörképétől. Ennek a szembeállításnak semmi köze sincs a jelenség és a lényeg korábbi szembeállításához, aholis mindkét tényező okjektíve létezik. A szubjektív mozzanatra azért kell itt különösképpen utalnunk, mert a történelem folyamán lassan az embereknek még legtermészetibb életfunkcióik is társadalmiasodnak. Ha most valami, ami eredetileg természeti volt, az emberi átélés szempontjából hosszú idő alatt változik ilymódon át, akkor ez a változás az emberek tudatában olyasminek jelenik meg, ami létét tekintve maga is természetinek fogható fel. De az ontológiai vizsgálat során az ilyen tudati megnyilvánulásokat figyelmen kívül kell hagyni. Csak az objektív folyamatot, önmagában véve, kell tekintetbe vennünk, és ebben a szakítása a tiszta természetiséggel már a munka tényével meg-

kezdődik. Az ideológiai kontrasztok tehát többnyire azt jelzik, hogy a természeti korlátok visszaszorításának alacsonyabb foka egy magasabbrendűvel ütközött ösze. Az, amit ideológiailag mint „természetet" védelmeznek a pusztán „társadalmival" szemben, ezt a nevet csak történelmileg viszonylagos értelemben érdemli ki; képletesen tehát beszélhetnénk valamiféle kvázitermészetről, ahogy gyakran, persze más összefüggésekben, a társadalmat a maga objektív törvényszerűségében „második természet"-nek nevezik. Ez a kvázitermészet a szexuális viszonylatoktól az olyan tisztán ideológiai koncepciókig terjed, mint amilyen a természeti jog, és az érzés és gondolkodás történetében nem jelentéktelen szerepet játszott. A félreértések elkerülése érdekében tehát egy pillantást kellett vetnünk erre a kérdésre is.

Mindazok után, amit eddig a fejlődésről és a haladásról kifejtettünk már, magától értetődő ugyan, hogy számunkra itt döntően a mind-társadalmibbá-válás ténye a fontos, és hogy magának a társadalmi létnek idevonatkozó tényeit megállapítva feltétlenül tartózkodnunk kell az ezekkel kapcsolatos értékítéletek minden fajtájától. És mégis – ismét: a félreértések elkerülése végett – nem csupán saját értékeléseinktől kell tartózkodnunk, hanem figyelmen kívül kell hagynunk az egyes kultúráknak azokat a történelmileg fölöttébb fontos filozófiai és vallásos, tudományos és művészi reagálásait is, amelyek a most vizsgálandó társadalmi fejlődésre vonatkoznak. Ugyanis az ismételten kifejtett egyenlőtlen fejlődésből következik, hogy szükségképpen létrejöhetnek társadalmilag primitív talajon is később felülmúlhatatlan, tökéletes korai teljesítmények; részletesen idéztük erről annak idején Marx Homéroszra vonatkozó ítéletét. Ez sokkal több, mint találó részítélet, ez módszertanilag rendkívüli következményekkel járó általános kijelentés, de messzeható igazsága ellenére sem jelenti későbbi korok magasabbrendű társadalmi-ontológiai fejlettségének tagadását. Marx itt az egyenlőtlen fejlődés megállapításával nem mond ellent az ilyen tényállásmeghatározásoknak, ellenkezőleg, éppen a gazdaságilag fejletlen alapnak és a felülmúlhatatlan epikai megformálásnak ez az ellentéte vezeti el az egyenlőtlen fejlődés elvi megállapításához. Noha ez különösen pregnánsan mutatkozik meg a művészetben, ebből még távolról sem következik, hogy az egyenlőtlen fejlődésnek erre

a területre kellene korlátozódnia. Az elméleti és a gyakorlati kultúra minden területén akadnak korai tökéletes teljesítmények, amelyeknek egyszeri társadalmi előfeltételeit szükségképpen megzavarja és megsemmisíti a társadalmi fejlődés. A haladásnak ilyen esetekben megnyilatkozó objektív ontológiai jellegét nem érinti az ilyen ellentmondásosság, sőt az ilyen ellentmondások méginkább aláhúzzák a társadalmi lét tisztán objektív mozgásának ellenállhatatlan mivoltát.

Ha most a társadalmiságnak ezt a kibontakozását az önálló önbeteljesedés szempontjából akarjuk megvizsgálni, akkor abból kell kiindulni, hogy miként hat a termelőerőknek gyakran még természeti meghatározásoktól átitatott növekedése (például a népesség egyszerű növekedése, amely persze szintén nem egyszerűen „természeti") az össztársadalom struktúrájára. Más szóval milyen következményekkel jár a termelőerők fejlődése a társadalmiság felépítésére és dinamikájára. A történelem folyamán itt az eredeti emberi közösségek állapotához viszonyítva két döntően divergáló típust figyelhetünk meg. A kiindulási helyzetet, amelyet Engels *A család, a magántulajdon és az állam eredete* című művében részletesen tárgyalt, Marx így jellemzi a *Nyersfogalmazvány*-ban: „A természetadta törzsi közösség, vagy ha úgy tetszik, a horda – a vér, a nyelv, a szokások stb. közössége – első feltétele annak, hogy életük *objektív feltételeit* és magát reprodukáló és tárgyiasító tevékenységét (a pásztori, vadászi, földművelői stb. tevékenységet) *elsajátítsák.* A föld a nagy laboratórium, az arzenál, amely egyaránt szolgáltatja a munkaeszközt, a munkaanyagot és a közösség székhelyét, *bázisát* . . . A munka folyamata által történő valóságos elsajátításnak ezek az *előfeltételei,* amelyek maguk nem a munka *termékei,* hanem természeti vagy *isteni* előfeltételeiként jelennek meg."[70] Itt egészen világosan látható, hogy miben rejlik az ilyen közösségekben a „természetiség" lényege. Főként abban, hogy az így működő komplexusok szervező és összetartó ereje a munka, de az olyan munka, amelynek előfeltételei még nem magának a munkának a termékei. Marx e fogalom meghatározásakor joggal hangsúlyozza a kifejtendő ellentétet a későbbi formációkhoz képest. Ezért a természeti előfeltételek itt még túlsúlyos mozzanatát állítja a középpontba, de már céloz arra, hogy ezeket az embe-

rek nemcsak természetinek, hanem isteni eredetűnek is látják, hogy objektíve többé már nem lehetnek tiszta természet, hogy már emberi munkát fordítottuk rájuk, anélkül persze, hogy az emberek helyesen megérthették volna adottságuk miként jét. Gondoljunk például a Prométheusz-mítoszra, amely tipikusan fejezi ki azt a tényállást, hogy az ember és a természet viszonyát (objektíve: a munka útján) szabályozó mozzanatok isteni adományoknak látszanak mindaddig, amíg elszigetelten lépnek fel és ezért még nem tudják áthatni a reprodukció egész birodalmát. De függetlenül attól, hogy objektíve mennyire társadalmi megalapozottságúak már a természetileg ható életmozzanatok (egy csorda például objektíve akkor sem tiszta természeti tárgy már, ha a tenyésztést nem tudatosan irányítják), a világtörténelem szempontjából döntő alternatíva abból alakul ki, hogy ez az állapot – persze egy relativizáló mozgástéren belül – mennyire képes stabilizálódni, vagyis egyszerűen reprodukálódni, mennyiben és milyen irányokban keletkeznek felbomlásából új formációk növekedési tendenciái.

A valódi történelem kezdetben igenlő és tagadó választ ad erre az alternatívára. Az, amit Marx ázsiai termelési módnak nevez, konkrétan, sokoldalúan változatos formákban mutatja azokat a lehetőségeket, amelyek ezek változatlan reprodukálódásából adódnak.[71] Marx a *Tőké*-ben részletesen elemzi e termelési mód szerkezetét és fejlődési lehetőségét, és itt konkrétan indiai formájából indul ki. Kifejti, hogy az ilyen közösségek „a föld közösségi birtoklásán, a földművelés és a kézművesség közvetlen egyesülésén és a munka szilárd megosztásán nyugszanak, amely utóbbi új közösségek létesítése esetén adott tervül és sémául szolgál . . . A termékek fő tömegét a község közvetlen saját szükségletére termelik, nem mint árut; maga a termelés ezért független a munkának az indiai társadalom egészében árucsere által közvetített megosztásától. Csupán a termékek többlete változik át áruvá, részben megint először az állam kezében, amelyhez egy meghatározott mennyiség emberemlékezet óta odaáramlik mint természetbeni járadék." Az ilyen falvakon belül nagyon határozott munkamegosztás alakul ki, megtalálhatók a különböző kézművesek, a fölérendelt államnak (vízgazdálkodás), a vallásnak stb. a képviselői stb. „Ha a népesség megnő, akkor szűzföldön új közösséget telepítenek a

régi mintájára. A község mechanizmusa a munka tervszerű megosztását mutatja, de a manufaktúraszerű megosztás lehetetlen, mert a piac a kovács, az ács stb. számára változatlan marad, legfeljebb, a falvak nagyságkülönbsége szerint, egy kovács, fazekas stb. helyett kettő vagy három van. A községi munka megosztását szabályozó törvény itt a természeti törvény rendíthetelen tekintélyével hat, míg minden különös kézműves, például a kovács stb. hagyományos módon, de önállóan és anélkül, hogy műhelyében bármilyen tekintélyt elismerne, végzi a szakmájához tartozó valamennyi műveletet."

De különösképpen hangsúlyozni kell, hogy az ázsiai közösségeknek erre a gazdasági alapjára különös állami felépítmény épül rá, amely fölöttébb laza kölcsönös vonatkozásokban áll velük, főként a földjáradék (itt egyszersmind az adó) előteremtésének formájában, az öntözés szabályozásának, a külső ellenséggel szembeni katonai védelemnek az útján. Ebből következik, mint Marx bebizonyítja, e társadalomnak mint egésznek a sajátossága: az alap állandó helyreállítása, tehát az alap dinamikus stabilitása, melyhez az összállami felépítmény gyakran katasztrofális formákban megnyilvánuló labilitása járul: „Ezeknek az önmagukkal beérő közösségeknek – amelyek magukat állandóan ugyanabban a formában termelik újra, és melyek, ha véletlenül szétrombolják őket, ugyanazon a helyen, ugyanazon a néven megint felépülnek – az egyszerű termelő organizmusa szolgáltatja a kulcsot az ázsiai társadalmak ama változtathatatlanságának titkához, amellyel oly feltűnő ellentétben áll az ázsiai államok folytonos felbomlása, újjáalakulása és az uralkodók szüntelen váltakozása. A társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőrégió viharai."[72] Tőkei kutatásai megmutatják, hogy ez az alapszerkezet a kínai fejlődésben is kimutatható. Ebben a jelenségben az a legfeltűnőbb, ami egyúttal a legtermészetibbnek is hat, hogy a faluközösségek újból és újból helyreállnak, és rendkívül szilárdnak bizonyulnak önmaguk helyreállításában, s mindez a mélyreható szerkezeti változásokkal szembeni immunitással kapcsolódik össze. Így hát vitathatatlan, hogy az ilyen folyamatok bizonyos analógiákat mutatnak a fajok ontogenetikai fenntartásával, és ezzel valamiféle természetiség benyomását keltik. De Marx elemzése megmutatja, hogy az ilyen analógiák

mindenképpen csak látszólagosak. Nem veszik figyelembe, hogy például az indiai falvak létezése már viszonylag előrehaladott társadalmi munkamegosztáson alapul (mezőgazdaság és kézműipar), amelyből persze hiányzanak még azok a specifikus kategóriák és erők, amelyek ezt a társadalmi fejlődés áramába rántják, és ezek közül is elsősorban a társadalom minden pórusát átható, intenzív árucserének az emberi sorsokat meghatározó hatalma. A munkamegosztást túlnyomórészt még a fogyasztás közvetlen szükségletei határozzák meg, a munkamegosztás nem hoz még létre új szükségleteket, amelyek azután a maguk részéről visszahatnának rá. A gazdasági alap és az állami felépítmény viszonya is a földjáradék (egyszersmind adó) formájában statikusan szabályozódik, azok nélkül a bonyolult kölcsönhatások nélkül, amelyek segítségével más formációkban ezek kölcsönösen mozgatják egymást, mindkét területen bomlásokat és előrehaladásokat idézve elő, noha itt is minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy mind a földjáradék, mind az adó, mind pedig kettőjük egybeesése a társadalmi lét meghatározásai közé tartozik, és nem természeti kategória. Az ázsiai termelési mód problémája tehát nem a társadalom még természeti állapotára utal vissza, hanem inkább a társadalmi kategóriák és az objektív gazdasági haladás benső viszonyának különös – negativitásában különösen tanulságos – esete.

Teljesen ellentétes sorsot tár fel az őskommunisztikus szerkezet átalakulása Görögországban és Rómában. Ez a forma már a város és a falu szétválásának alapján alakult ki, itt azonban a város, a Kelettől eltérően, nem válik el a közvetlen gazdasági reprodukciótól és nem csupán a földjáradék elsajátításának útján vesz részt benne, hanem az egyes parcellatulajdonosok létezése elválaszthatatlanul kapcsolódik állampolgárságukhoz. „A szántóföld a város területiumaként jelenik meg; és nem a falu a föld puszta tartozéka" – mondja Marx. Ehhez járul, hogy az egyed számára viszonya a földhöz a törzshöz való tartozásából következik ugyan, de ez mégsem közvetlenül közös törzsi tulajdon, hanem személyes birtoka; „mint a község tagja az egyes ember magántulajdonos". Itt szóba sem jöhet az, ami Keleten döntő volt, hogy „az egyed tulajdona ténylegesen csak közös munkával használható fel – tehát például a vízvezetékek segítségével a Keleten". A törzs régi for-

máit a vándorlások, a hódítások stb. többé-kevésbé fellazították és széttörték, s ezáltal a hódítás, a területfoglalás, az ezzel szembeni védelem került az élet problémáinak középpontjába. „Ezért a háború az a nagy összfeladat, az a nagy közösségi munka, amelyre szükség van akár ahhoz, hogy az eleven meghatározott lét objektív feltételeit elfoglalják, akár ahhoz, hogy ezek elfoglalását megvédelmezzék és megörökítsék." Így alakul ki a társadalom sajátságos formája: „A városban való koncentrálódás a vidékkel mint területtel; a közvetlen fogyasztásra dolgozó kicsinybeni mezőgazdaság; az ipar mint az asszonyok és lányok házi mellékfoglalatossága (fonás és szövés), vagy csak egyes ágakban önállósulva (faberek stb.). E közösség fennmaradásának előfeltétele a közösség szabad önfenntartó parasztjai közötti egyenlőség fenntartása és a saját munka mint tulajdonuk fennmaradásának feltétele. Mint tulajdonosok viszonyulnak a munka természeti feltételeihez; de ezeket a feltételeket még folyvást személyes munka kell hogy tételezze, valóban mint az egyén személyiségének, személyes munkájának feltételeit és objektív elemeit."[73] Minden további magyarázat nélkül világos, hogy ilymódon a társadalom sokkal társadalmibb formája alakul ki, mint a Keleten. Mindenekelőtt olyan, amelynek semmiképp sem kell az egyszer már létrejött állapot egyszerű reprodukciójára, helyreállítására szorítkoznia, hanem amely saját létezése reprodukciójának dinamikájában eleve tartalmazza a terjeszkedést, az előre-mozgást, a továbbhaladást. Csak az a kérdés, hogy ebben az esetben a felépítés szerkezete és a mozgás dinamikája miként viszonyul egymáshoz?

Röviden összefoglalva és elébevágva annak, amit mindjárt kifejtünk, ezt mondhatjuk: e formáció lényegéhez tartozik, hogy kibővítve reprodukálódjék, hatalmas mértékben túllépjen saját kezdeti adottságán, de az ilymódon felébresztett erők csak egy bizonyos szakaszon át tudják társadalmi alapjaikat és kiindulópontjaikat továbbvezetni, és lassanként szükségképpen azt a struktúrát rombolják szét, amelyet ők hoztak létre. Marx így írja le, Róma viszonylatában, ezt a helyzetet: „Nevezetesen a hadügy és a hódítás befolyása, amely pl. Rómában lényegesen hozzátartozik magának a közösségnek a gazdasági feltételeihez, szünteti meg azt a reális köteléket, amelyen a közösség nyugszik. Mindezekben a formákban

a fejlődés alapzata az egyes ember és közössége közti *előfeltételezett* – többé-kevésbé természetadta vagy akár történelmileg kialakult, de hagyományosan kialakult – viszonyok *újratermelése* és egy *meghatározott*, az egyes ember számára *előre-meghatározott objektív* lét, mind a munka feltételeihez, mind a munkatársaihoz, törzsbeli társaihoz stb. való viszonyulásban – a fejlődés ezért eleve *korlátozott*, de a korlát megszüntetésével hanyatlást és pusztulást jelent."[74] A gazdaságilag-társadalmilag döntő mozzanatot a *Tőké*-ben Marx így határozza meg: „Az önállóan gazdálkodó parasztok szabad parcellatulajdonának ez a formája mint uralkodó, normális forma alkotja . . . a társadalom gazdasági alapját a klasszikus ókor virágkorában . . ."[75] Mindazok a gazdasági erők, amelyek eközben felszabadulnak, végső soron a társadalom elkerülhetetlen, kilátástalan szétbomlását idézik elő. Más összefüggésekben hivatkoztunk már Marxnak arra a megállapítására, amely szerint a parasztság felbomlásának negatív jelenségmódjaiban hasonló folyamata, a parasztság elválasztása a földbirtoktól, amely Angliában mint eredeti felhalmozódás hatalmas kapitalista fellendülésre vezetett, a klasszikus ókorban csak parazita városi lumpenproletariátust tudott életre hívni. Ennek az alapvető ellentétnek egész sereg oka van, amelyek azonban mind mélyen összefüggnek az antik polisz éppen ábrázolt társadalmi fejlődésfokával. A kezdeti gazdasági virágzás szélesen kiterjedt árucserét, nagy vagyonok koncentrációját hozza létre. De mindez, egyrészt, pusztán a kereskedelmi tőkének és a pénztőkének, másrészt a rabszolgagazdaság nagymérvű kiterjeszkedésének formájában megy végbe. Marx a kereskedelmi tőkéről mint önálló gazdasági hatalomról ezt állapítja meg: „A kereskedelmi tőke eleinte csupán közvetítő mozgás két olyan végpont között, amelyen nem uralkodik és olyan előfeltételek között, amelyeket nem ő teremt... Ezért a kereskedelem mindenütt többé vagy kevésbé bomlasztóan hat a termelés meglevő szervezeteire, amelyek különféle formáikban mind főleg a használati értékre irányulnak."[76] Immár nem tőle függ, hogy hová vezet ez az út. Éppígy hat a pénztőke gyarapodása, amely a munkaviszonyoknak ezen a fokán még túlnyomórészt csak az uzsora formáját veheti fel: „Az uzsorás tehát egyrészt aláássa és szétrombolja az ókori és feudális gazdaságot, valamint az ókori és feudális tulajdont. Másrészt alá-

ássa és elpusztítja a kisparaszti és polgári termelést, egyszóval mindazokat a formákat, amelyekben a termelő még termelőeszközeinek tulajdonosa." Különösen súlyos és bomlasztó hatása volt ennek az antik poliszban, „ahol a termelőknek a termelési feltételeik feletti tulajdona egyben a politikai viszonyoknak, az állampolgár önállóságának alapját is alkotta".[77]

Megmutatkozik tehát, hogy az árucsere, noha ilyen alapokon a kapitalista társadalmiasodás első, legkülsődlegesebb és legkezdetlegesebb formáiig emelkedhetett, végső soron szükségképpen rombolóan hatott a társadalmi struktúrára. Az így támadó társadalmi zsákutcának az a döntő oka, hogy minden igazi átalakulás társadalmi középpontja, maga a munka és a belőle közvetlenül fakadó – emberek közti – társadalmi viszonylatok még túl kevéssé társadalmiasodtak, túlzottan a „természeti" kategóriák uralma alatt voltak ahhoz, hogy lehetővé váljon igazi társadalmi megszerveződésük. Marx ezt a helyzetet is behatóan elemzi. Az „élő és tevékeny emberek és a természettel való anyagcseréjük természeti, szervetlen feltételeinek *egységét* és ezért a természetnek emberek által történő elsajátítását" magától értetődő kiindulópontnak tekinti, és itt az ontológiai probléma, a társadalmi lét igazi társadalmivá válása ennek az eredeti egységnek a „szétválásában" rejlik, ami adekvát formáját csak a „bérmunka és a tőke viszonyában" éri el. A korai, kezdeti formációkban az immanensen ható társadalmi erők még nem hajthatják végre ezt a szétválást. Marx ezt mondja: „. . .a társadalom egyik részét maga, a másikat saját reprodukciójának pusztán *szervetlen és természeti* feltételeként kezeli. A rabszolga nem áll semmiféle viszonyban munkája objektív feltételeivel, hanem magát a *munkát*, mind a rabszolga, mind a jobbágy formájában, a termelés *szervetlen feltételeként* a többi természeti lény közé sorolják, a barom mellé, vagy pedig a föld függelékeként. Másszóval: a termelés őseredeti feltételei természeti előfeltételekként, a *termelő természeti létezési feltételeiként* jelennek meg, ugyanúgy, ahogyan eleven teste – amelyet, bár ő termeli újra és fejleszti, eredetileg nem ő tételezett – önmaga *előfeltételeként* jelenik meg; saját meghatározott (testi) léte természeti előfeltétel, amelyet nem ő tételezett."[78] Túlontúl ismeretes, és ezért nem szorul részletes kifejtésre, hogy a munkának ezek a szubjektív és ob-

jektív – „természetileg" készen talált, nem önállóan alkotott – létfeltételei csak fölöttébb korlátozott kibontakozási lehetőségeket nyitnak meg. Itt csak arra utalunk, hogy a rabszolgaságon alapuló munka lényegileg csak extenzív fokozódásra ad lehetőséget, főként a rabszolgák tömegének növekedése útján, de ennek egyrészt az emberanyag megszerzése szempontjából sikeres háborúk az előfeltételei, másrészt és ezzel egyidőben azonban szakadatlanul felbomlasztja az antik városállamok specifikus katonai alapját, a szabad parcella-parasztok rétegét. A gazdasági-politikai expanzió tehát szétrombolja a saját alapjait, és ezzel mindinkább kiúttalan zsákutcába kerül. A pénz- és kereskedelmi tőke már vázolt hatásai fokozzák ezt a bomlasztást, de a túlsúlyos mozzanat az az áthághatatlan korlát, amelyet a rabszolgaság állít az összefejlődés elé.

Ezzel az ázsiai termelési módhoz képest a társadalmi lét minőségileg és radikálisan különböző fejlődési módja alakul ki. Mindenekelőtt a társadalom energikusan hangsúlyozott – extenzív és intenzív – továbbfejlődésével van dolgunk, amely azonban, éppen mert minden tekintetben látszólag a tetőpontját éri el, problematikus voltát minden területen válságosan kezdi kinyilvánítani. Ez a válság azonban fölöttébb hosszadalmas, és nemcsak a régi ragyogást nem halványítja azonnal el, hanem úgy látszik, mintha folyton-folyvást új föllendülésekre, az alapvető válsághelyzet legyőzésére vezetne; csak viszonylag késői stádiumokban mutatkozik ez a gazdasági szétesés félreérthetetlen pusztulásnak az élet minden területén. Mégpedig éppen azon a fokon, amelyen – gazdasági szempontból – a rabszolgagazdaság már elkezdi szétbomlásából szükségszerű spontaneitással kiépíteni az új munkarendnek és munkamódnak azokat az első elemeit, amelyek később, sok katasztrofális átmenet után, a kiút, az új fokozat, a feudalizmus alapját fogják alkotni. Arra az átmenetre gondolunk, amelyet Max Weber így jellemzett: „Miközben a rabszolga ilymódon nem-szabad jobbággyá emelkedik fel, ezzel egyidőben a kolonus röghöz kötött paraszttá süllyed."[79] A korábban teljességgel különnemű társadalmi rétegek tendenciaszerű nivellálódásának ez az új módja a felbomlási tendenciákból fakad, de csak post festum fogható fel olyan tendenciának, amely kivezet a válságból. Konkrét és reális történelmi összefüggésben olyan átmenetnek látszik, amely az akut vál-

ságból egy lassú rothadási folyamatba vezet, mivel annyira ellentmond az antik társadalom összfelépítésének, hogy semmiképp sem szolgálhat alapul a társadalom és az állam új fejlődési impulzusaihoz. Ez a tendencia csak akkor bizonyulhat a jövő csírájának, amikor a népvándorlások során teljesen szétesik és felbomlik a római birodalom, és olyan új impulzusok érik, amelyeket a német törzsi sajátosságok adnak a most kialakuló új társadalmaknak. (Csak a következő fejezetekben térhetünk rá azokra a fölöttébb jelentős problémákra, hogy mit jelent az antik rabszolgagazdaság fölépítménye mind a megismerés, mind pedig az elidegenedés és ennek legyőzése szempontjából az emberiség fejlődése számára.)

Az európai fejlődés abban is különbözik az ázsiaitól, hogy különböző formációk egymásutánja és egymásból való kifejlődése található meg benne, és hogy abban a módban, ahogyan ezek felváltják egymást, történelmi folyamatosság, előrehaladás valósul meg. Ha ontológiailag helyesen akarjuk megérteni ezt, akkor radikálisan ki kell küszöbölnünk minden olyan elképzelést, amely, még ha rejtetten is, teleológiai elemeket tartalmaz. Ez már azért is fontos, mert ilyen tendenciák még bizonyos marxistáknál is kísérthetnek, például az az elképzelés, hogy az őskommunizmus felbomlásától a rabszolgaságon, a feudalizmuson és a kapitalizmuson át a szocializmusig vezető út a maga szükségszerűségében valamiképpen előre ki volna alakítva (és így legalábbis valamiféle kriptoteleológiai elemet is tartalmazna). Ennek módszertani alapja világosan látható Hegelnél. Az ő történelemfelfogása szükségképpen teleológiai jellegű volt, mivel a kategóriák egymásból való következését logikailag és nem primér módon ontológiailag próbálta felfogni, és mivel ezt a logikai fejlődési sort váratlanul történelmivé-ontológiaivá változtatta át. Ezért emlékeztettünk korábban arra, milyen aggasztó, hogy még Engels is logikainak látta a gazdasági kategóriák egymásutánját, és az elméletileg felfogott, véletlenektől megtisztított történelmet azonosnak tételezte ezzel. Óvakodnunk kell itt attól, hogy pusztán logicisztikus absztrakciók létszerű tételezésével akár csak a legcsekélyebb mértékben is közeledjünk a teleológiához. Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy a kategóriák a „meghatározott lét formái, létezésmeghatározások", és hogy ezért egymás mellett megvalósuló kölcsönös vonatkozásaik, a társadalmi-törté-

nelmi egymásutánban végbemenő átalakulásaik, funkcióváltozásaik szigorúan oksági és nem elsődlegesen logikai meghatározottságúak, és a mindenkori társadalmi lét éppígylététől, dinamikus hatásainak éppígylététől függnek. Eközben mindenütt törvényszerűségekre bukkanunk a konkrét összefüggésekben; de ezeknek mindig csak „ha . . . akkor" szükségszerűségük van, és hogy vajon ez a „ha" mindenkor jelen van-e, és ha jelen van, akkor milyen összefüggésben, milyen intenzitással stb., az sohasem vezethető le (logikai vagy akár csak logikailag megragadott) gazdasági szükségszerűségek konstruált rendszeréből, hanem csak ama társadalmi lét totalitásának éppígylétéből, amelyben ezek a konkrét törvényszerűségek mindenkor hatékonyak. Másrészt ide tartozik az is, hogy maga az éppígylét a különböző létkomplexusok és kölcsönhatásaik különböző „ha . . . akkor" szükségszerűségeinek olyan szintézise, amelyet magában a valóságban a valóság hajt végre.

Ha most, áttérve a feudális formáció problémájára, a széthulló polisznak és rabszolgagazdaságának késő-római fejlődését a feudalizmus valamiféle előkészületének tekintjük, akkor sem logikai, sem történelemfilozófiai összefüggést nem akarunk közöttük konstruálni. A római agrárhelyzet bomlási jelenség volt, a germán szervezet vándorló törzsek önálló fejlődésének következményeit mutatta. Tisztán fogalmilag nézve ezek ketten a véletlenszerűség megszüntethetelen viszonyában állnak egymással. Persze mindketten olyan fejlődések termékei, amelyek évszázadok óta valóságos kölcsönös vonatkozásokban álltak egymással; ne feledjük el egyrészt a kelták és később a germánok gyakori betöréseit Itáliába, másrészt például a rómaiak gyarmatosítási kísérleteit, amelyek Galliában sikerültek, Germániában lényegileg csődöt mondtak. Mind Róma, mind pedig a germán népek éppígylétének szempontjából ezért némelyest csökken a gyakorlatban e mozgás puszta véletlenszerűsége, és történelmileg szükségszerűvé vált kölcsönös vonatkozásnak mutatkozik, amelyben az antik rabszolgagazdaságon túlmutató tendenciák mint valóságok egymásra találnak és összefolynak a valóságban. Emellett kétségbevonhatatlan, hogy a rabszolgaságnak és a jobbágyságnak, Marx idézett fejtegetéseinek értelmében, van néhány közös „természeti" jellemvonása. Bizonyára nem véletlen, hogy a jobbágyság, különösképpen kezdeti időszakaiban és főként

felbomlásának, restaurációs válságainak idején, gyakran szorosan érintkezik a rabszolgasággal.

Az összfeudális formáció megegyezik az ókorival abban, hogy csak részlegesen képes a fejlődésre, és nem tudja a magatermelte haladó mozgalmakat a saját rendszerébe bekebelezni, ellenkezőleg, ezek szükségképpen bomlasztják és szétrobbantják ezt a rendszert. Mindenesetre a feudalizmusban többé már nem alakul ki az a teljes zsákutca, amely a klasszikus ókor felbomlását jellemezte. A feudalizmusra az jellemző, hogy egyrészt a várost megpróbálta alárendelni a falunak, de másrészt az általa kiváltott valódi gazdasági továbbfejlődés főként a városokban jelentkezett. Ez a közvetlen alapja annak, hogy a feudális formáció számára is létezik olyan csúcspont, amely jelzi, milyen mértékben egyesíthető a gazdasági fejlődés a jobbágyságon alapuló termeléssel; itt nem egy szó szoros értelmében vett pontról van szó, hanem valamiféle társadalmi mozgástérről, amely nem szükségképpen jelentkezik a különböző országokban egyidőben és egyformán, de ez mitsem változtat e tény ontológiai jelentőségén. Engels ezt az időpontot a XIII. századra teszi. Elismerve, hogy a közvetlen kiváltó okok igen sokfélék lehettek, így foglalja össze ennek az állapotnak a gazdasági-társadalmi lényegét: a feudális urak szempontjából „a parasztok szolgáltatásai fölötti uralom sokkal fontosabbá vált, mint a személyeik fölötti".[80] Nyilvánvaló az a gazdasági különbség a rabszolgagazdasághoz képest, amely ezt a specifikus jelenséget lehetővé teszi: a rabszolga ura szerszámaival dolgozik, a munka össztermése ezt illeti s a rabszolgát magát csak az a – minimumra lecsökkentett – lehetőség, hogy fizikai létét valamiképpen újratermelje. Innen e kizsákmányolási mód kezdetlegessége, gazdasági korlátozottsága, hogy a saját körén belül maradva képtelen a termelékenység fokozására. De a feudalizmusban a dolgozó, mind a munkajáradék, mind pedig a termékjáradék esetében – annak ellenére, hogy a rabszolgasághoz hasonlóan itt is a gazdaságonkívüli kényszer a gazdasági lehetőségek valóra válásának végső biztosítéka[81] – kedvező feltételek között lehetőséget kap arra, hogy munkamódjának megjavításával saját életének reprodukcióját is magasabb szintre emelje. Hiszen a saját földjén, saját munkaeszközeivel dolgozik, így hát – ha rögzítve van, milyen szolgáltatásokra köteles a feudális urakkal

szemben – a termelékenység növekedése megemelheti az ő életszínvonalát is.

Ez a fejlődési irány, amelyben kifejeződik a feudális formáció fölénye a rabszolgasággal szemben, annak következménye, hogy az emberek munkaviszonyaiban, igaz, nagyon részlegesen, de mégis csak csökkent a puszta „természetszerűség", és alapstruktúrájukba lassan, ellentmondásosan, egyenlőtlenül, társadalmi kategóriák nyomultak be. De ennek a fejlődésnek megvannak a maguk világosan meghúzott határai, éspedig éppen magának ennek a formációnak az összstruktúrájában, éppen ott, ahol a társadalmiváválás más mozzanatai keresztezik az itt megállapított tendenciákat.

A városnak és a falunak minden egyes formáció struktúrája szempontjából kiemelkedően fontos viszonyára gondolunk. Hangsúlyoztuk már, hogy a feudális formációra a falunak a (várossal szembeni) fölénye volt a jellemző. A polisz virágkora azon alapult, hogy az emberek össztársadalmi tevékenysége benne összpontosult; gazdaságilag és politikailag, katonailag és kulturálisan az életnek és reprodukciójának minden fonala a városállamban fut össze. A hanyatlást éppen az okozta, hogy kibontakozása megsemmisítette saját gazdasági alapjait, és lassanként parazita társadalmi képződménnyé alakította át, amelynek végső következménye totális széthullása volt, és az, hogy ténylegesen elvesztette fölényét a falu fölött. (Az ázsiai termelési mód városai gazdasági értelemben lényegüket tekintve mindig paraziták voltak.) Azáltal, hogy a várost a feudális formáció kezdődő felépítésekor alárendelték a falunak, benső létezését eleve a gazdasági szférára összpontosították: ez természetesen úgy történt meg, hogy alárendelték a feudális struktúrának; a céh például a munkamegosztás tipikusan feudális formája. Ennek ellenére a feudális gazdaság imént kifejtett előrehaladó mozgása a vidék központi területén az árupiac kiterjedését jelenti a klasszikus ókorhoz képest, ahol ez egész kevés kivételtől eltekintve csak az uralkodó felső réteg luxusigényeit volt hivatva szolgálni. A termelés, a kereskedés, a közlekedés stb. fejlődése visszahatott a feudális gazdaság középponti területére: a jobbágyság „aranykora" végetért a XV–XVI. században, a földjáradék pénzjáradékra való átváltoztatása a parasztok mind korlátlanabb kizsákmányolására vezetett, így próbálták a feudális urak felülmúlni a városi vagyonok

konkurrenciáját, s így objektíve jelentősen hozzájárultak maguk is a feudális rendszer aláásásához. Ugyanis így, különböző országokban különbözőképpen, kialakult a feudalizmus nagy válságdilemmája: vagy még jobban elmélyítette, állandósította válságát a második jobbágyság bevezetésével, vagy az eredeti akkumuláció segítségével likvidálta egész rendszerét.

Mondani sem kell, hogy a város és a falu közti harc nem ekkor kezdődött, csak tetőpontját érte el itt. Korábban bizonyos, ideiglenesnek szánt általánosítással azt mondtuk, hogy a feudális vidék alakította ki a városok társadalmi formáit. Ez, mint mindjárt látni fogjuk a céhekkel kapcsolatban, nagymértékben megegyezik a tényekkel, de távolról sem jelenti azt, hogy a városok harc nélkül alkalmazkodtak volna a feudalizmus rendszeréhez. Ellenkezőleg. A középkorban mindvégig harc folyik e városok társadalmi helyzetének problémája körül. Még csak nem is jelezhetjük ennek a nagyon változatos küzdelemnek a különböző korszakait és eredményeit. Elég, ha azt állapítjuk meg, hogy ez bizonyos vidékeken (Itália, Hanza-városok stb.) a városok önállóságának kivívásával végződött, ami mint a feudális struktúra felbomlása, nagyon jelentős volt a kapitalizmus előkészítése szempontjából, de az új társadalom egyetlen tartós formáját sem alapozhatta meg. Ebből a szempontból döntő jelentősége van annak, hogy a magukat felszabadító városok szövetségre léptek az abszolút monarchiával, amely utóbbi, a feudalizmus és a kapitalizmus közti időnkénti viszonylagos hatalmi egyensúly alapján a kapitalizmusnak mint az egész társadalmat átható rendszernek a végső megszervezéséhez a tipikus átmeneti és előkészítő formát szolgáltatja. Csak ilymódon bontakoztathatja ki a város mint a politika és a kultúra központja valóságokká azokat a lehetőségeket, amelyek dinamikus alapját alkotják.

A céh a munkamegosztásnak és a munkamódnak olyan formája, amelyet a feudális formáció képes volt ráerőltetni az ipari termelésre. Jelenlegi célkitűzésünk szempontjából itt főként egyetlen mozzanatot kell hangsúlyoznunk: a céh megakadályozta azt, hogy a munkaerő áruvá váljon, vagyis ideiglenesen feltartóztatta azt a folyamatot, amely tisztán társadalmilag megszabott pályára próbálta vezetni a munka megszervezését, és annak a mindinkább értéktöbbletté fejlődő többletmunkának a fokozását és elsajátítását,

amely meghaladta a dolgozó ember reprodukcióját. Marx ezt mondja a feudális munkának erről a formájáról: „A céhtörvények ... az egyes mester által foglalkoztatható legények számának igen szigorú korlátozásával tervszerűen megakadályozták a céhmester tőkéssé változását. Továbbá legényeket csak abban a kizárólagos kézművességben foglalkoztathatott, amelyben ő maga mester volt. A céh féltékenyen elhárította a kereskedőtőkének, a tőke egyetlen vele szemben álló szabad formájának minden beavatkozását. A kereskedő minden árut megvásárolhatott, csak a munkát mint árut nem."[82] Ez az idézet egyúttal azt is jelzi, hogy a kereskedelmi tőke (és a pénztőke) a feudális formációban is nagymértékben hasonló szerepet játszik, mint a korábbi fokokon; persze azzal a nem jelentéktelen különbséggel, hogy ez a bomlasztó szerep itt nem olyan kizárólagos, mint a klasszikus ókorban. Most van egy olyan átmeneti időszak, amelyben a kereskedőtőke a munkaszervezés kapitalista formáinak kialakulási folyamatában legalábbis részlegesen bizonyos kezdeti ösztönzéseket ad. Gondoljunk például a háziipar formájára, aholis olykor igen nagy a kereskedelmi tőke részesedése. De nem szabad ezt lebecsülni a manufaktúra keletkezésével kapcsolatban sem. E fejlődés részleteit nem vizsgálhatjuk meg behatóbban, de annyit megállapíthatunk, hogy a kereskedelmi tőkének (és főként a pénztőkének) ez a szerepe a kapitalizmusnak mint annak a formációnak a létrejöttében, amelyben a társadalmi lét tulajdonképpeni kategóriái jutnak uralomra a társadalom felépítésében és dinamikájában, csak átmeneti és epizodikus. Amikor a tulajdonképpeni társadalmi kategóriák döntő mértékben behatolnak magába a termelésbe, kialakul – természetesen heves harcokban, hosszú és bonyolult átmenetek során – az ipari tőke végérvényes hegemóniája. A kereskedelmi tőke és a pénztőke az ipari tőke reprodukciós folyamatának puszta mozzanatává válik. Az összes tőke reprodukciós folyamatának ezt az alapstruktúráját többé már nem változtathatják meg mindazok a későbbi történelmi eltolódások sem, amelyek sok közgazdászt bizonyos joggal arra késztettek, hogy a huszadik század elején a finánctőke külön korszakáról beszéljenek.

Ha most rátérünk a döntő kérdésre, az értéktöbblet kapitalista elsajátítására, akkor nyilvánvalóan az határozza meg a társadalmi

lét e központi kategóriájának társadalmivá-válását, hogy miként rendelkeznek mindenkor társadalmilag a többletmunka felett. A rabszolgaságban a pucér erőszak dönt és a jobbágyságban is ez marad a többletmunkával kapcsolatos kötelezettségek teljesítésének biztosítéka. Változás, a munkaviszony társadalmi (gazdasági) meghatározottsága irányában történő fejlődés csak a kapitalizmusban következik be, ahol a munkás munkaereje áruvá válik, amelyet elad a tőkésnek, és ezzel átengedi neki a rendelkezést a többletmunka fölött. Tudjuk, hogy ezt az állapotot az eredeti felhalmozás előzte meg, amelyet a mértéktelen erőszak jellemzett. Csak ebből alakult ki a kapitalizmus mindennapi gazdasági élete, amelyet Marx így jellemzett: „Amikor a dolgok a szokásos mederben folynak, a munkást rá lehet bízni ‚a termelés természeti törvényeire'."[83] Az ilyen állapot társadalmi kialakítása az ember összes társadalmi helyzetének, vonatkozásának stb. nagyon messzemenő társadalmasításával jár. A természetközeli viszonylatok között már csak azért is kikerülhetetlen, hogy az erőszak túlnyomó jelentőségre jusson, mert ilyen viszonylatokban az embereknek, akik munkaerejükön kívül kevéssel vagy semmivel sem rendelkeznek, még különböző lehetőségeik maradnak arra, hogy valamiképpen tovább tengessék életüket. (Ebben és nem a technikai felszerelés hiányában rejlik a gazdaságilag elmaradott országok nagy nehézsége, amikor fejlettebb anyagi kultúrába mennek át.) Az erőszakról – persze mindig csak viszonylagosan – elsősorban azért lehet lemondani a tőkés mindennapokban, mert a mindennapi élet rendszerint elvesztett minden természetszerűséget, és ezért mindazt, ami az élethez szükséges, csak az árucsere útjain lehet megszerezni. Ebből adódik a munkaerő értékesítésének jellege, az, hogy az erőszak háttérbe szorul a normális munkaviszonyban. Ha a társadalmi lét ontológiájának erről az álláspontjáról vizsgáljuk ezt a folyamatot, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a rabszolgaságtól a bérmunkáig a fejlődésvonalat a mind tisztább társadalmivá-válás, a természeti korlát fokozatos legyőzése jellemzi.

De ezt a tényt egy ilyen egészen általános vázlat nem merítheti ki. Egyrészt a munkaviszony még a kapitalizmuson belül is olyan fejlődésen megy keresztül, amely mind erőteljesebben és tisztábban társadalmasítja alapjait, másrészt a kapitalizmus éppen a bérmun-

ka alapján forradalmasítja a legtágabb értelemben vett termelési folyamatot, vagyis ezt is mind társadalmibbá teszi. Ugyanis kétségtelen, hogy a már objektivált munka egyre növekvő részesedése magában a munkafolyamatban és a munkafolyamat és az össztársadalom közti, szintén egyre növekvő és bonyolultabbá váló közvetítések egyaránt mind határozottabban mutatnak egy olyan fejlődési vonal felé, amely az összgazdasági reprodukciót, tehát a termelést, a fogyasztást, az elosztást stb. extenzíven és intenzíven szakadatlanul társadalmasítja. Célkitűzésünkből szükségképpen következik, hogy e folyamat néhány legtipikusabb mozzanatára kell szorítkoznunk; e folyamat történelmi-rendszeres kifejtése szétfeszítené e munka módszertani kereteit. Ha most a munka kapitalizálásának első jelentős formáját, a manufaktúrát vesszük szemügyre, akkor azt találjuk, hogy a munkamódot ez még nem forradalmasította, de már elég radikális munkamegosztást vezetett be. A céhmunka még csak csekély mértékben ismerte a munkamegosztást. Alapjában véve, legalábbis virágkorában, minden dolgozót arra neveltek, hogy minden oldalról és tökéletesen ura legyen annak a termelésnek, amely céhének jutott. Marx így írja le, miként reagált a céhszervezet a termelés és a fogyasztás fejlődésére: „Ha külső körülmények a munka további megosztását idézték elő, akkor a fennálló céhek alfajokra hasadtak vagy új céhek rakódtak le a régiek mellé, de különböző céhművességeknek egy műhelyben való összefogása nélkül." Ebben még világosan kifejeződik, hogy a céhekben a munkamegosztás még „szerves", „természeti" jellegű: „Nagyjában és egészében a munkás és termelési eszközei továbbra is össze voltak kötve egymással, mint a csiga a csigaházzal . . ."[84]

Az üzemen belüli első, igazán kapitalista munkamegosztás, a manufaktúra radikálisan szakít a kooperációnak ezzel a módjával. Elvontan vizsgálva a kooperáció egy formája ez, de teljesen hibásan fognánk fel új lényegét, ha megmaradnánk ennél az elvont hasonlóságnál. A kooperáció azért ősrégi és még „természetinek" megmaradó forma, mert többnyire egyszerűen csak mennyiségileg fogja össze, mennyiségileg fokozza az egyes munkaerőket. A manufaktúra-munka viszont az egységes munkafolyamatot, amelyet korábban egyes munkások végeztek el, egymástól minőségileg külön-

böző részműveletekre bontja fel. Most már minden munkásnak ilyen részműveletet osztanak ki állandó és egyedüli feladatul, s így egyrészt rendkívüli mértékben lecsökkenthetik az egész előállításához társadalmilag szükséges munkát, másrészt a céhekben még sokrétű tevékenységekre képes munkást egyetlen, folyvást ismétlődő műfogás bornírt virtuózává redukálják. Marx ezt mondja erről: „A kézműszerű tevékenység elemzése, a munkaszerszámok specializálása, a részmunkások kialakítása, továbbá e részmunkásoknak egy összmechanizmussá való csoportosítása és kombinálása révén a munka manufaktúraszerű megosztása megteremti a társadalmi termelési folyamatok minőségi tagozódását és mennyiségi arányosságát, tehát a társadalmi munka meghatározott szervezetét, és ezzel egyúttal kifejleszti a munka új, társadalmi termelőerejét."[85] Ez, noha a manufaktúra technikailag nem vagy alig haladja meg a kézművességet, mégis a munkafolyamat valamiféle forradalmasítását jelenti. Természetesen mindenféle munka lényegéhez tartozik, hogy teleológiai tételezéseken és ennek megfelelően a dolgozó alternatív döntésein alapul. Ez a kapcsolat olyan erős, olyan alapvető, hogy a munka egyetlen formájából sem tűnhet el teljesen. Mindazonáltal a manufaktúra munkamegosztásában minőségileg jelentős fordulat következett be: mivel a végtermék most már a felbontott résztennivalók kombinációjának eredményeképpen jöhet létre, és minden munkás csak egy-egy részmunkát végez el, ezt mindig ismételgetve, a tulajdonképpeni teleológiai tételezés a termelés irányítására tolódik át; az egyes munkások által végrehajtott tételezések puszta szokássá, puszta rutinná (feltételes reflexekké) változnak át, tehát csak feldaraboltan, elnyomorítva léteznek. Marx ezt a folyamatot, a korábbi időszakokkal szembeállítva, így írja le: „Az ismeretek, az értelem, az akarat, amelyet az önálló paraszt vagy kézműves, ha csak kismértékben is, de kifejleszt – ahogy a vadember a háború egész művészetét mint személyes fortélyt gyakorolja –, most már csak a műhely egésze számára szükséges. A termelés szellemi potenciái az egyik oldalon kibővítik mértéküket, mert sok oldalon eltűnnek. Amit a részmunkások elvesztenek, az koncentrálódik velük szemben a tőkében."[86]

Nem a mi feladatunk, hogy kifejtsük, milyen gazdasági erők következtében fejlődött tovább a manufaktúra gépi munkává. Ne-

künk a technika mai fetisizálásával szemben csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy ehhez az ösztönzést főként a manufaktúratermelés gazdasági korlátai adták meg. Ezzel szoros összefüggésben azt is meg kell érteni, hogy a gépek feltalálása és bevezetése az emberi munkaerő és munkaképesség korlátainak áttörésére volt hivatott. Marx a gépek elemzésekor arra helyezte a hangsúlyt, hogy itt elsősorban nem csupán egy nem-emberi hajtóerőről, hanem a szerszám újfajta kezeléséről van szó: „A tulajdonképpeni szerszámnak az emberről egy mechanizmusra való átvitele után gép foglalja el a puszta szerszám helyét. A különbség azonnal szembeötlik akkor is, ha még mindig maga az ember a munka elsődleges motorja. A munkaszerszámok számát, amelyekkel az ember egyidejűleg hatni tud, természetes termelési szerszámainak, saját testi szerveinek száma korlátozza ... A szerszámok száma, amelyekkel egyazon szerszámgép egyidejűleg játszik, eleve megszabadult attól a szerves korláttól, amely korlátozza a munkás kézművesszerszámát."[87] Így hát kiviláglik, hogy a gép a manufaktúramunka folytatása ugyan, amennyiben még tovább „denaturálja" a munkát, de ezzel szemben mégis minőségi ugrást jelent, mivel egyben „dezantropomorfizálva" szervezi is meg a munkát, és radikálisan áttöri azokat a fizikai-pszichikai korlátokat, amelyek az embernek mint konkrétan meghatározott (és ezzel együtt korlátozott) élőlénynek a létével adva vannak.

A félreértések elkerülése végett: a dezantropomorfizálásnak önmagában véve semmi köze sincs az elidegenedés problémájához. Mint Marx bebizonyította, az elidegenedés a társadalom és különösképpen a kapitalista társadalom meghatározott fejlődési módjai között az emberi lét lényeges és elkerülhetetlen jelenségformája. Az utolsó fejezetben részletesen foglalkozunk majd ezzel a problémakomplexussal. A dezantropomorfizálás viszont, mint ezt esztétikámban kifejtettem, egyszerűen a valóság visszatükrözésének (és e visszatükröződés gyakorlati alkalmazásának) azt a módját jelenti, amelyet az emberiség azért alakított ki, hogy az önmagában létező valóságot a lehető legtökéletesebb megközelítésben ismerje meg.[88] Az elidegenedés tehát magához a társadalmi léthez tartozik, a dezantropomorfizálás viszont mindenfajta valóság visszatükröződésének egyik formája. Ezért alakulnak ki nagyon korán például a

geometriában és a matematikában a megismerés dezantropomorfizáló tendenciái, ezek már a klasszikus ókorban igen fejlett formákat öltenek. De a rabszolgagazdaság még kevéssé társadalmasult lényegéből következik, hogy a megismerésben elért eredmények csak nagyon korlátozottan befolyásolhatják a termelést. (Korábban kimutattuk, hogy a hadieszközök miért vannak ebből a szempontból előnyös helyzetben.) A feudális formáció a társadalmivá válás fejlettebb formáját képviseli, amit már az is jelez, hogy a dezantropomorfizáló tudománnyal való kölcsönhatás itt, az ókorhoz képest, nagymértékben előrehaladt. Engels, hogy az ideológiai történelemfelfogással ellentétben hangsúlyozza ezt a különbséget, összeállította azokat a legfontosabb új eredményeket, amelyekkel a tudomány befolyásolta a termelést.[89] A döntő áttörést a reneszánsz hajtja végre; csak ekkor keletkezik olyan tulajdonképpeni természettudomány, amely kezdettől fogva erőteljesen befolyásolja a gazdasági életet. De a gép alkalmazásával, amely az embertől és lehetőségeitől eloldja és tisztán önmagában létező erőrendszerré változtatja át a szerszámokat és kezelésüket, hogy végrehajtson egy optimális kibontakozása szintjén álló tételezést, eltűnik a munkafolyamatból mint a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjéből a mindenkor dolgozó egyén konkrét és döntő funkciója, és ez az ember egy tisztán társadalmi teleológiai tételezés kivitelező eszközévé válik. Az egyes dolgozó ember már a manufaktúra munkamegosztásban is alárendelődik egy általános, tisztán gazdasági, tehát társadalmi-teleológiai tételezésnek. Miközben a gép dezantropomorfizálja a munkafolyamatot, ennek társadalmisága minőségileg fokozódik: az ember feladata mindinkább arra szorítkozik, „hogy szemmel tartsa a gépet, és tévedéseit kezével kijavítsa".[90] Az egyes emberek által végrehajtott teleológiai tételezések tehát egy társadalmilag már mozgásba hozott teleológiai összfolyamat puszta alkotóelemeivé lesznek. E fejlődés általános következményeképpen a társadalmasodás abban is megmutatkozik, hogy mind mennyiségileg, mind jelentőségük szerint folyton növekszenek azok az eleve tiszta társadalmi tételezések, amelyek nem közvetlenül az ember természettel folytatott anyagcseréjére irányulnak, hanem más emberek befolyásolását tűzik ki célul, hogy

ezek a maguk részéről végrehajtsák a kívánt teleológiai tételezéseket.

A társadalmi lét társadalmivá-válásában ilyen döntő fordulat nem léphet fel elszigetelt jelenségként. Ezek között a keretek között még csak nem is vázolhatjuk az egész folyamatot a maga sokrétű összefonódottságában, mégis jeleznünk kell néhány olyan mozzanatát, amely némi fényt vet bizonyos jellegzetességeire, még akkor is, ha a teljes összefüggést a maga dinamikus totalitásában nem világíthatja meg. Kezdjük egy látszólag külsődleges mozzanattal. Az ember első birtoka vagy első tulajdona többé-kevésbé „természetien" a személyéhez kapcsolódik; az öröklés már tiszta társadalmi kategória ugyan, de mivel többnyire a családhoz kötődik, hosszú ideig megőriz valamit eredetének ebből a sajátosságából. Nem fejthetjük ki itt, hogy mik voltak ezen a területen a társadalmasodás különböző szakaszai, de azt meg kell jegyeznünk, hogy a reneszánsz óta, a könyvvitel formájában az egyes ember vagyona anélkül, hogy megszűnne tulajdona lenni, tőle független, önálló, társadalmi alakot ölt. Létrejön az üzlet, a cég, olyan különvagyonnal, „amely különbözik az üzlettársak magánvagyonától".[91] Itt nem kell tovább vázolnunk, hogy miként vezet innen tovább a fejlődés a részvénytársaságokig stb. Csak az a fontos, hogy a birtok és a tulajdon mind jellegzetesebben tisztán társadalmi alakot ölt.

Amióta az áruforgalom egyetemessé válása lehetővé tette a legkülönbözőbb termelési ágak átalakulását, feltartóztathatatlanul halad előre a társadalmi lét társadalmibbá-válásának ez a folyamata. Csak két egymással szorosan összefüggő folyamatra utalunk. Az egyszerű árucsere már kétségtelenül társadalmibb forma, mint a szükségleteknek a használati értékeket termelő munka útján történő közvetlen kielégítése. Amikor az árucsere eléri az általánosság bizonyos szintjét, létrehozza saját társadalmi közvetítési tagját, a pénzt, amelynek fejlődése a marhától stb. az aranyon keresztül a papírpénzig a maga különböző, mindig új közvetítési formáiban általánosan ismeretes. De a kapitalizmus társadalmi létének növekvő társadalmisága az árucserében egy új, társadalmilag még közvetettebb formát is kialakít: az átlagprofitrátát. Természetesen minden csereaktus lényegileg társadalmi, hiszen az értéknek,

amely körül az ár mozog, végső meghatározása a társadalmilag szükséges munkaidő. De mivel a kapitalizmus kibontakozásával az árucsere valóságosan funkcionáló középpontjává a termelési költség plusz átlagprofitráta válik,[92] minden aktust, egyedi aktusként is, az összfejlődés, az összgazdaság általános szintje határoz meg, és mindegyik egy tisztán társadalmi mozgás záró aktusaként illeszkedik be a maga átfogó összefüggésébe. Még konkrétabbá válik, és a társadalmiság növekvő hatalmának további vonásairól tanúskodik ez a kép, ha elgondolkodunk az átlagprofitráta eme uralmának gazdasági előfeltételein: annak lehetőségén, hogy a tőke szabadon vándorolhat a gazdaság egyik részlegéből a másikba. Ennek az a következménye, hogy a tőke összmozgásának átfogó és bonyolult törvényei mint végső elvek határozzák meg a gazdasági életben megvalósuló valamennyi egyedi aktus éppígylétét, minden egyes ember gazdasági egzisztenciáját. Más összefüggésekben már kifejtettük, hogy a világgazdaság felé vezető tendenciaszerű út a maga extenzív módján hogyan fonja ilymódon egybe az egyedi egzisztenciát a magát megvalósító emberiség anyagi fejlődésfokával. Intenzíven jelzi ezt az a mód, ahogy a tőke mozgásai az egyik területről a másikra, továbbá az átlagprofitrátának e mozgások által kiváltott meghatározó hatalma determinálják a csere egyes aktusait.

Mindez már arra a társadalmi termelésre is érvényes, amelyet Marx átélt és tudományosan leírt. Azóta csaknem egy évszázad telt el, és nagyon feltűnő struktúra-változások következtek be, olyan szembeszökőek, hogy a polgári gazdaságtan befolyásos irányzatai a mai kapitalizmus kapitalista jellegét is tagadják, és még azok is, akik nem mennek el egészen idáig, gyakran vonják kétségbe annak lehetőségét, hogy a jelenleg uralkodó gazdasági rendszer felfogható Marx módszerével, kategóriáival. Az ilyen tendenciák támaszt találtak a sztálini korszak hivatalos gazdaság-tudományában, amely Leninnek az imperialista korszak gazdaságáról szóló, sok szempontból kiemelkedő, de némely tekintetben problematikus fejtegetéseire (1916) alapozta dogmatikus módon a jelen és a jövő összes jelenségeinek magyarázatát, és mivel ezeket ilymódon nem lehetett helyesen megérteni, ellenfelei örömmel ragadták meg ezt az alkalmat, hogy a marxizmus illetékességét e ténykomplexussal kapcsolatban kétségbe vonják.[93] A hivatalos marxiz-

mus Leninnek még leghelytállóbb állításait is, amelyeket ő maga mindig konkréten történelmileg fogott fel, dogmákká merevítette, és ez folyton-folyvást hibás elemzésekhez és hamis prognózisokhoz vezetett, ami – érthető módon – abba a kényelmes helyzetbe hozta ellenfeleit, hogy ezeket a felfogásokat azonosítsák a marxizmus lényegével, és azután ezt elavultnak, tudományosan meghaladottnak nyilvánítsák.

Ezzel szemben mi úgy látjuk, hogy a kapitalizmus új fejlődési tendenciáit nem nehéz megérteni a marxi módszer segítségével. Úgy hisszük, a Marx-korabeli és a mai kapitalizmus közti minőségi különbséget a legegyszerűbben így jellemezhetjük: Marx működése idején a kapitalista nagyipar főként a termelési eszközök termelésére terjedt ki; ide tartoznak természetesen a bányák, a villamosság stb. A fogyasztási cikkek iparából a nagykapitalista gépipar foglalkozott ugyan fontos nyersanyagok (textíliák, malom- és cukoripar stb.) előállításával, de a további, direkt módon a közvetlen fogyasztással kapcsolatos feldolgozást még messzemenőkig átengedte a kézműiparnak, a kisiparnak; ugyanez vonatkozik a legtöbb úgynevezett szolgáltatásra is. A XIX. század végétől máig mindezek a területek hatalmas mértékben és gyorsan kapitalizálódnak, nagyiparivá válnak; a ruházkodástól, a cipőktől stb. az élelmiszerekig mindenütt megfigyelhető ez a mozgás. A különbség például szemléletesen kiviláglik, ha a szekeret mint közlekedési eszközt az autóval, a motorkerékpárral stb. hasonlítjuk össze. Egyrészt megszűnik a kézműipari kisüzem lehetősége, másrészt a motorizálással megsokszorozódik a fogyasztók köre. Ehhez járul a fogyasztók mindennapi berendezéseinek gépesítése, hűtőgépek, mosógépek stb. hatolnak be a háztartások többségébe, hogy a rádióhoz, televízióhoz stb. hasonló jelenségekről ne is beszéljünk. A vegyipar gyors fejlődése – elég a műanyagokra gondolnunk – széles területekről szorítja ki a régi félig vagy egészen kézműipari kistermelést. És az is általánosan ismert tény, hogy például a szállodaipar is a nagykapitalizmus fontos ágazatává vált, mégpedig nemcsak a városi utasforgalom számára, hanem úgy is, hogy egy messzemenőkig kapitalizált fürdőszolgálatot alakít ki fokozatosan. A nemkapitalista szolgáltatás legtipikusabb formája, a háztartási alkalmazottak munkaköre általában eltűnőfélben van. A kultúra

területére is kiterjed ez a mozgás. Természetesen ennek kezdetei már a XIX. században megvoltak. De az újságok, az újságírás, a kiadóvállalatok, a műkereskedelem stb. olyan mértékben váltak nagykapitalistává, hogy ez már az össz-struktúra minőségi változására utal.

Ezekben a megállapításokban kizárólag tények elismerése fejeződik ki, nem szándékozunk velük pozitív vagy negatív értékítéleteket mondani, „kultúrkritikát" gyakorolni. Csak azt akartuk megmutatni, hogy miként hatják át extenzíven és intenzíven mind erőteljesebben a társadalmi létet a kapitalizmusnak, annak az első formációnak a gazdasági kategóriái, amely benső tendenciáját tekintve tiszta társadalmiságra tör. Ha most valamelyest túlmegyünk ezen a leíráson, akkor ezt szintén nem azért tesszük, hogy értékelően foglaljunk állást a tényekkel kapcsolatban, hanem pusztán azért, hogy az objektív gazdasági fejlődés néhány olyan tendenciájára utaljunk, amelyben általánosabb szinten ugyanez a növekvő társadalmiság nyilvánul meg. Tisztán gazdaságilag kifejezve megmutatkozik, hogy a többletmunka elsajátítási módjában a relatív értéktöbblet elsajátítása az abszolútéhoz képest mind nagyobb helyet foglal el. Mármost a relatív értéktöbblet kezdettől fogva az értéktöbblet elsajátításának specifikus kapitalista eleme. Lehetősége már a manufaktúrában felbukkan,[94] de általában az abszolút értéktöbblet uralkodik, amelyet a munkaidő meghosszabbításával vagy a munkabér csökkentésével fokoznak. A gépipar első korszakában méginkább eluralkodik ez a módszer; gondoljunk csak a gyerekmunka ekkori jelentőségére. Csak a lassanként kifejlődő szakszervezeti ellenállás szab bizonyos határokat az abszolút értéktöbblet kizárólagos uralmának, és kényszeríti olykor a tőkéseket arra, hogy ez elől az ellennyomás elől a relatív értéktöbblet irányában térjenek ki. Ez azonban nem válhat uralkodó kategóriává, mielőtt a tőkések a maguk összességében nem válnak objektíve érdekeltekké a munkásosztály fogyasztásában. De az általunk vázolt fejlődés éppen ezt hozza magával: azoknak az áruknak a tőkés módon megszervezett tömegtermelését, amelyet a legszélesebb tömegek mindennap használnak. A kapitalista termelésnek ez az egyetemessége nem valósítható meg, ha a munkás nem vásárlóképes fogyasztó. Maga ez a tény ma annyira nyilvánvaló,

hogy senki sem tagadhatja, de magyarázatakor gyakran olyan üres frázisok ködképeibe menekülnek, mint amilyen a népi kapitalizmus stb., ahelyett hogy józan gazdasági szemlélettel – Marx régi megállapításának szellemében – elismernék, hogy a relatív értéktöbblet a munkabér emelkedése és a munkaidő csökkenése ellenére lehetővé teszi a tőke értéktöbbletben való részesedésének növekedését. (Világos, hogy a szolgáltatások kapitalizálódása a munkaidő csökkentését egy új piac kiterjesztésére használja fel.) Az abszolútról a relatív értéktöbblet eluralkodására való átmenet tehát mindinkább maguknak a tőkéseknek az életbevágó érdekévé válik, és ezzel a kapitalizmus spontán, történelmileg kialakult gazdasági szükségszerűséggel megy át a termelésnek és az értéktöbblet elsajátításának tisztábban társadalmi módjára. Marx a fejlődésnek ezt a mozzanatát egy a *Tőké*-ből kihagyott, csak halála után közzétett fejezetben foglalta össze. Így jellemzi az abszolút értéktöbbletet a relatívval ellentétben: *„Ez a munka tőke alá történő formális besorolása.* Ez minden kapitalista termelési folyamat *általános* formája; de egyúttal a fejlett *specifikus-kapitalista termelési mód különös* formája is, mert az utóbbi involválja az előbbit, de az előbbi korántsem involválja szükségképpen az utóbbit." Ehhez kapcsolódva az értéktöbbletnek a munkaidő meghosszabbítása révén történő növelését „kényszerviszonynak" nevezte.[95] Csak a relatív értéktöbblet uralma változtatja Marx szerint a munka tőke alá való formális besorolását reális besorolássá.[96]

Ez a minőségi változás magától értetődően nem változtatja meg magát a formációt, bármilyen döntő legyen is a formáción belül. Ez továbbá abban is megmutatkozik, hogy az abszolút értéktöbblet elsajátítási módszere korántsem tűnt el, csak uralkodó pozícióját vesztette el; olykor igen drasztikus módon bukkan fel újra meg újra, anélkül persze, hogy radikálisan megrázkódtathatná az új állapot alapjait. Itt, mint más fontos területeken is, a fejlődés tiszta spontaneitása bizonyos mértékig szabályozódik, és ez azzal függ össze, hogy a kapitalizmus általunk vázolt egyetemessé-válása bizonyos módon konkretizálta az össztőke jellegét. Közismert, hogy a tőke összefejlődése gazdasági értelemben azoknak az oksági következményeknek a spontán-törvényszerű terméke, amelyek az egyes tőkések egyedi teleológiai tételezéseiből fakadnak, és, immár

függetlenné válva kiindulópontjuktól, meghatározott objektív tendenciákká sűrűsödnek. Ennek az összfolyamatnak az egysége tehát egy önmagában való létet ér el, amelynek azonban eleinte nincs lehetősége arra, hogy önmagából kibontakoztasson egy magáértvaló létet és ennek tudatát. Ezért Marx úgy fejezte ki az itt kialakuló sajátos helyzetet, hogy éppen a válság az, amiben kifejeződik a kapitalista termelés egymással szemben önállósult mozzanatainak egysége.[97] Ezt az összefüggést Marx a saját korára vonatkozóan helyesen fogalmazta meg. De az imént vázolt fejlődés, amelynek során a relatív értéktöbblet a szükségletek kielégítésének minden területén uralomra jutott, bizonyos mértékig megváltoztatja a helyzetet. A kapitalizmusnak ebben az egyetemességében ugyanis az össztőke érdeke közvetlenebbül fejeződik ki, mint korábban, és ezért könnyebben objektiválódhat, és – éppen az egyes tőkések és tőkéscsoportok érdekeivel való ellentétében – könnyebben ragadható meg és ültethető át a gyakorlatba. Világosan mutat erre az új helyzetre az a tény, hogy ma a konjunktúra kutatása során meg lehet figyelni a kezdeti válságjelenségeket, és gazdasági ellenrendszabályokat lehet velük szemben foganatosítani. Az a nagy hatás, amelyet Roosevelt és Kennedy váltott ki, nem utolsósorban azzal az ösztönös törekvésükkel függ össze, hogy a tőke összérdekeit érvényesítsék az olyan csoportok külön-érdekeivel szemben, amelyek bizonyos körülmények között akár egy válság kitörésében is érdekeltek lehettek. Az itt elérhető ismeretek természetesen viszonylagosak és korlátozottak, és gyakorlati megvalósíthatóságuk még problematikusabb. De a tőkés fejlődés mai állásának megítélése szempontjából elengedhetetlen, hogy ezt az újonnan kialakult jelenséget is szemügyre vegyük.

Az elméleti tisztánlátás érdekében persze azt is meg kell értenünk, hogy az itt megismert igazi tárgy nem magának a társadalmi-gazdasági összfolyamatnak a magánbanvaló léte, hanem pusztán az össztőke érdeke minden egyes konkrét szituációban. Így tehát az objektív összfolyamatot nem lehet az adekvát megismerés útján eljuttatni magáértvaló létéhez, csak spontán lefolyását lehet így a korábbinál hatékonyabban észlelni és gyakorlatilag értékesíteni. Az itt objektíve meglévő korlátot ma nehéz konkrétan érzékeltetni, mert az ontológiailag igazi ellenkép, a szocialista tervgazdaság

mindmáig még sohasem valósult meg adekvát formában. Ezt csak a társadalmivá vált gazdaságban végbemenő reprodukciós folyamat olyan megismerése alapján lehetne megszervezni, amelyhez először Marx jutott el. Ehhez azonban elengedhetetlen volna, hogy a Marx által felvázolt sémát ellenőrizzék az azóta végbement fejlődésen, hogy megállapítsák, nem szükséges-e esetleg kiegészíteni, helyesbíteni stb. ezt a sémát. Továbbá meg kellene vizsgálni, mivel Marx mint társadalmi gazdaságot csak a kapitalizmust ismerhette, hogy vajon a szocializmusban a kategoriális felépítés, összefüggés, dinamika stb. nem változik-e meg. Mindmáig még csak meg sem kezdődtek az ilyen vizsgálatok. A Rosa Luxemburg felhalmozási elméletéről szóló viták ebből a szempontból kevés eredménnyel jártak. A Szovjetunió gazdasági gyakorlata is kevés elvi tanulsággal szolgálhat ezen a téren. Teljességgel érthető, hogy a NEP helyreállítási munkája közvetlenül a világháború és polgárháború pusztításai után szilárd elvi megalapozottság nélkül egyszerűen arra törekedett, hogy a „napi követelményeknek" megfelelően, mindenáron mozgásba hozza a termelést. A későbbi tervgazdaság is elméleti marxista alapvetés nélkül alakult ki mint kísérlet arra, hogy – ismét mindenáron – teljesítsenek bizonyos gyakorlati feladatokat. (A Szovjetunió előkészítése és védelmezése Hitler fenyegető támadó háborújával szemben stb.) Ha elismerjük is az így kitűzött feladatok történelmi szükségszerűségét, mégis meg kell állapítanunk, hogy ezekből a kezdeményezésekből bürokratikus voluntarizmus és szubjektivizmus, dogmatikus prakticizmus jött létre, amely újból és újból különböző napi tartalmakat merevített dogmákká.

Sztálin 1952-ből származó fejtegetései mutatják, hogy milyen kevéssé ment vissza Marxra az elméleti alapvetés. Sztálin állást akart foglalni némely közgazdászok szubjektivizmusa ellen, és eközben Marx értéktörvényére hivatkozott. Mivel azonban feltételezte, hogy ez csak a közvetlen értelemben vett árucseréhez kötődik, érvényességét a szocializmusban „a fogyasztásra szánt termékekre"[98] korlátozta. Ezért a termelés döntő részét a szocializmusban az értéktörvénytől függetlenül kell megszervezni. A termelési eszközöknél, mivel ezek nem áruk, Sztálin szerint objektíve érték sem létezik. Csak a kalkuláció és a külkereskedelem érdekében beszélnek erről.[99] Így „győzi le" Sztálin a szubjektivizmust a közgazdaság-

ban.[100] Ma természetesen gyakran bírálják, sőt elavultnak minősítik Sztálinnak ezt a művét, de a reformjavaslatokról szóló vitákban egyelőre egyáltalán nem játszik szerepet az összgazdaság reprodukciós folyamata, amelyet Marx állított kutatásainak középpontjába. Az úgynevezett mechanizmus szervezeti formáinak kijavítását célul tűzik ki, de egyelőre sehol sincs szó arról, hogy elvileg megalapozottan vissza kell térni a marxi reprodukciós elmélethez. Ezért aztán hiányzik a valóságból a kapitalizmus jelenlegi fejlődésének valódi elméleti ellenképe; de mivel ezek a fejtegetések nem tartanak igényt arra, hogy a gazdasági elméletben konkrét ismereteket dolgozzanak ki, és még arra sem, hogy a jelenlegi helyzetből jövőbeli perspektívákat rajzoljanak meg, ezen a ponton meg kell állnunk. Utolsó rövid kitérőnkkel csak az ellen akartunk védekezni, hogy a jelenlegi kapitalizmus és szocializmus összehasonlításából elsietett elméleti következtetéseket vonjanak le. Még csak a jövő ügye egy olyan, a marxi koncepciónak megfelelő terv-gazdaság, amelyben a terv, elméletileg megalapozott kitűzése útján, elérhetné objektív magáértvalóságát. Itt csak egészen általánosan akartunk utalni arra az elméleti-módszertani útra, amellyel ez a terv kitűzhető.

De ha, e fejtegetések ontoógiai jellegének megfelelően, meg is kell állnunk a jelenkori létnél, mégis feltétlenül utalnunk kell röviden a mai kapitalizmus egyik mozzanatára, a manipuláció problémájára. Ez abból a szükségszerűségből alakult ki, hogy a fogyasztás tömegcikkei eljussanak az egyes vásárlók millióihoz, és ebből olyan hatalommá vált, amely aláássa minden egyes ember magánéletét. Itt sem tekintjük feladatunknak, hogy így kialakult helyzetet „kultúrkritikailag" értékeljünk. Csak arra utalunk, amit más összefüggésekben kifejtettünk már: a lényegnek és a jelenségnek a gazdasági létben megnyilvánuló különbözőségére, amely igen gyakran merev ellentétességgé fejlődhet, mint a már vizsgált esetben, amikoris a termelőerők fejlődése kibontakoztatta az emberi képességeket (lényeg), és ezzel egyidőben a kapitalizmusban olymódon jelent meg, amely az emberek lealacsonyodására és elidegenedésére vezetett. Vulgarizáló, állítólagos tanítványaival ellentétben Marx a lényegnek és a jelenségnek ebben az ellentmondásosságában annak az általában vett objektív fejlődésnek egyik ismérvét látja, amely

különböző korszakokban, különböző területeken különbözőképpen, de újból és újból jelentkezni szokott. Hogy világosan láthassuk, miként foglalt állást Marx ezzel a problémakomplexussal kapcsolatban, elég idéznünk híres elemzését a gépekről, amelyben az apologetákkal szemben éppen a jelenség realitását hangsúlyozza erélyesen: „A gépi berendezés tőkés alkalmazásától elválaszthatatlan ellentmondások és antagonizmusok nem léteznek, mert nem magából a gépi berendezésből, hanem annak tőkés alkalmazásából nőnek ki! Minthogy tehát a gépi berendezés önmagában tekintve megrövidíti a munkaidőt, tőkés módon alkalmazva viszont a munkanapot meghosszabbítja, önmagában a munkát megkönnyíti, tőkés módon alkalmazva intenzitását fokozza, önmagában az ember győzelme a természet erői felett, tőkés módon alkalmazva az embert a természet erői révén leigázza, önmagában a termelő gazdagságát gyarapítja, tőkés módon alkalmazva a termelőerőt pauperré teszi stb. – a polgári közgazdász egyszerűen kijelenti: ha a gépi berendezést önmagában tekintjük, ez hajszálpontosan bizonyítja, hogy mindezek az ellentmondások nem egyebek a közönséges valóság látszatánál, de önmagukban, tehát ezzel együtt az elméletben, egyáltalán nincsenek meg."[101] A ma uralkodó manipulációt is e gondolati modell alapján kell megítélni, amely valójában szükségképpen kialakuló ontológiai struktúrák képmása. E manipuláció magábanvaló léte szerint közvetítés a fogyasztási eszközök (és szolgáltatások) tömegtermelése és az egyes fogyasztókból álló tömeg között. A termelésnek ezen a fokán gazdaságilag nélkülözhetetlen egy ilyen közvetítési rendszer, amely megadja az itt szükséges tájékoztatást az áruk minőségéről stb. A mai kapitalizmus feltételei között az ilyen tájékoztatás szükségképpen vezet a ma uralkodó manipulációra, amely fokonként kiterjed az élet minden területére, mindenekelőtt a politikai szférára is. Ha röviden össze akarjuk foglalni e folyamat ontológiai lényegét, akkor egy bensőleg egységes kettős mozgást találunk: egyrészt a manipuláció és az ezzel legszorosabban összefüggő presztízsfogyasztás lehetőleg kikapcsolja az emberek mindennapi életéből a nembeliségre való törekvést, és főként azt a tendenciát, hogy legyőzzék saját partikularitásukat; objektív főtörekvése éppen az, hogy rögzítse és végérvényessé tegye tevékenységük minden egyes emberi tárgyának a partikularitását. Másrészt és ettől el-

választhatatlanul az így elszigetelt partikularitás elvont – végső soron –, szabványosított jelleget ölt, a mindennapi élet közvetlen és közvetlenül érzékileg megalapozott partikularitása mindinkább rabja lesz egy felszínes-közvetlen, lényegileg megmerevedett-mozdulatlan, a jelenségvilágban persze szakadatlanul változó absztrakciónak. A mindennapok ilyen gyakorlati megformálási módja ontológiailag olyan szembeszökően rokon a neopozitivizmus módszerével, hogy ez nem szorul különös bizonyításra.

De következik-e ebből, hogy most már a manipuláció az emberi élet végzetévé vált? Ha objektíve ontológiailag akarjuk elemezni ezt a helyzetet, akkor mindenekelőtt „gondolati modellünknek" a helyes kérdésfeltevés módszertanára kell szorítkoznia, és nem szolgálhat mintául a mindenkori egyedi eset konkrét megértéséhez. Az itt lényeges különbség abban rejlik, hogy a gép magában a termelésben szerepel, átalakítva ezt, a manipuláció viszont gazdaságilag a fogalom meghatározó kategóriája, vagyis, mint Marx mondja, a cseréé, „a maga totalitásában tekintve". Mármost világos, hogy maga a termelés, noha az egyes emberek teleológiai tételezéseiből fakad, és bennük, általuk reprodukálódik, az emberekkel szemben vitathatatlan, objektíve létszerű önállósághoz jut. Az emberek egyes akcióival szemben a termelés változtathatatlan valóság, amely, hogy ismét Marxszal szóljunk, leginkább testesíti meg azokat a körülményeket, amelyek között az emberek maguk csinálják történelmüket. Ezért csak össztársadalmi szinten változhat meg lényegesen, és csak akkor, ha magának a gazdaságnak az immanens fejlődése objektíve lehetővé tesz ilyen változásokat. Láttuk persze annak idején, hogy a csere és a forgalom kölcsönhatásban van a termeléssel, és hogy ez utóbbi alkotja a túlsúlyos mozzanatot. A termeléstől való függőség a csere és a forgalom formáinak bizonyos fokú társadalmi objektivitást ad. Objektíve tehát velük kapcsolatban is eleve reménytelen minden „géprombolás", ők is csak össztársadalmilag változtathatók meg, a termelés, a társadalmi struktúra átalakulásával. Marx azonban a hasonlóságnak ezzel a mozzanatával együtt látja a különbözőséget is: „A csere a termelés mellett függetlenül és azzal szemben közömbösen csak abban az utolsó stádiumban jelenik meg, amikor a terméket közvetlenül a fogyasztás számára cserélik."[102] Ha az életnek már azok a gazdasági formái is, amelyeket

Marx nem sorol az emberek által csinált történelem általuk választott körülményei közé, jellegüket tekintve szükségszerűek ugyan, de korántsem fatalisztikusak, mivel az össztársadalom, de persze csakis ez, megváltoztathatja őket, akkor itt, a csere gazdasági sajátossága következtében, a tevékenység új, kibővült mozgástere jelenik meg, az egyes emberek számára is. A manipuláció a maga durvább vagy finomabb eszközeivel állandó nyomást gyakorol ugyan az egyénre, de nem általános gazdasági, nem össztársadalmi, hanem csak emberek közti szankciókon alapul. Tehát az egyes ember is védekezhet ellene, feltéve, ha hajlandó vállalni cselekvésének bizonyos következményeit, bizonyos kockázatát. Már eddig is kimutattuk, hogy a marxizmus, noha az emberi tevékenység társadalmiságát erőteljesebben hangsúlyozza, mint minden korábbi világnézet, mégis újból és újból utal arra, hogy még társadalmi szempontból sem szabad semmisnek tekinteni az egyes emberek cselekvésének jelentőségét. Annál is kevésbé engedhető ez meg, mivel az ilyen egyedi cselekvések részben spontánul összegeződnek társadalmilag és így még reális erőtényezőkké is válhatnak, másrészt, különösen az egyéni élet területén, nem szabad a példaadás társadalmi funkcióját lebecsülni. Az itt kialakuló konkrét problémákat csak későbbi összefüggésekben tárgyalhatjuk konkréten. Itt pusztán azokra az általános társadalmi létalapokra utalhattunk, amelyek ellentmondanak a manipuláció széles körökben elterjedt fatalisztikus felfogásának. A manipulációval összefüggő egyes ténykomplexusoknak, például a divatnak az elfogulatlan vizsgálatából hamar kiviláglik, hogy ennek a „végzetnek" az emberek akarása vagy nemakarása nagyon világos határokat szab.

Ha követjük a társadalmi létnek ezt a fejlődését egy mind tisztább, de persze egyben mind bonyolultabb, közvetítésekben gazdagabb társadalmiság felé, akkor megállapíthatjuk, hogy e mozgás irányának döntő kritériuma a gazdasági erők növekedésére való reagálás. Az ázsiai termelési viszonyok, a szó szigorú értelmében véve, nem ismernek ilyen tekintetben haladást, de persze ezzel összefüggésben, korlátlannak látszó regenerációs képességgel rendelkeznek (ez, nem véletlenül, a kapitalizmus behatolásával szűnik meg). A klasszikus ókornak és a feudalizmusnak, mint már kimutattuk, különféle lehetőségeik vannak arra, hogy bizonyos szintig

kibontakoztassák immanens gazdasági lehetőségeiket. Ettől a faktól kezdve azonban a gazdaság növekedése a saját formáció alapjai ellen fordul, szétrombolja ezt, és a felfelé irányuló mozgás gazdasági-társadalmi zsákutcába jut. A mindkét formációban konkrétan különböző, csak erről a nézőpontról hasonló okok közös alapja az, hogy reprodukciós feltételeinek, amelyek annyiban még jellemezhetők „természetieknek", amennyiben társadalmi szempontból kívülről adottak, „készen" talált előfeltételeik vannak, és reprodukciós folyamatuk ezért szükségképpen nem tudja reprodukálni, ellenkezőleg, szükségképpen szétrombolja saját előfeltételeit. A kapitalizmus az az első formáció, amelyben, ráadásul fokozódó mértékben, szakadatlanul bekövetkezik a saját előfeltételek ilyen reprodukciója. Marx ezt mondja a kapitalista rendszerről: „A tőke a maga újratermelésében megtermeli a saját feltételeit."[103] Marxnál természetesen ez a megállapítás nem marad pusztán deklaratív; a *Tőké*-ben részletesen leírja, miként termeli újra magában a termelési folyamatban ez az újratermelési folyamat a kapitalista termelés feltételeit. Ez a leírás persze a kapitalista termelés két döntő mozzanatára, a tőkére és az úgynevezett „szabad" munkaerőre szorítkozik; ezzel azonban kielégítően jellemzi azt, ami ebben a formációban gazdaságilag lényeges, amiben ez döntően különbözik az összes korábbi formációtól: specifikus társadalmiságát. E marxi bizonyítás elméleti értékét tovább növeli, hogy az egyszerű újratermelés feltételei között is végre lehetett hajtani. Magától értetődik ugyanis, hogy a bővített újratermelés csak még erőteljesebben rögzíti, még dinamikusabban fejezi ki a tőkeviszonyt. (Hadd emlékeztessünk itt még arra a korábbi elemzésünkre is, amely szerint a kapitalizmusban az egyszerű újratermelés elméletileg fontos határeset.) Marx ezt mondja erről a reprodukciós problémáról: „Ami azonban kezdetben csak kiindulópont volt, az a folyamat puszta folytonossága, az egyszerű újratermelés révén állandóan újratermelődik és örökössé válik mint a tőkés termelés saját eredménye. Egyrészt a termelési folyamat az anyagi gazdagságot folytonosan átváltoztatja tőkévé, értékesítési és élvezeti eszközökké a tőkés számára. Másrészt a munkás állandóan úgy kerül ki a folyamatból, mint ahogy belépett – mint a gazdagság személyi forrása, de megfosztva minden eszköztől, amellyel ezt a gazdagságot a maga szá-

mára megvalósíthatná. Minthogy saját munkája tőle magától a folyamatba való belépése előtt elidegenült, minthogy a tőkés azt elsajátította és a tőkébe bekebelezte, ez a munka a folyamat alatt állandóan idegen termékekben tárgyiasul. Minthogy a termelési folyamat egyszersmind a munkaerő tőkés által történő elfogyasztásának folyamata, a munkás terméke nemcsak áruvá változik át folyamatosan, hanem tőkévé is, olyan értékké, amely az értékteremtő erőt kiszipolyozza, olyan létfenntartási eszközökké, amelyek személyeket vásárolnak, olyan termelési eszközökké, amelyek a termelőt alkalmazzák. Ezért maga a munkás az objektív gazdagságot állandóan mint tőkét, mint tőle idegen, rajta uralkodó és őt kizsákmányoló hatalmat termeli, és a tőkés éppoly állandóan termeli a munkaerőt mint szubjektív, saját tárgyiasulási és megvalósulási eszközeitől elválasztott, elvont, pusztán a munkás testi mivoltában létező gazdagságforrást, egyszóval a munkást mint bérmunkást."[104]

Marx fejtegetéséből kibontakozik az a gazdasági struktúra és dinamika, amely megszabja a termelésben résztvevő emberek társadalmi helyét. Ez a folyamat, persze fontos változatokkal, kimutatható a legkülönfélébb formációk reprodukciós folyamataiban; mindenesetre azzal a nagyon jelentős fenntartással, hogy teljességgel társadalmi jellege csak a kapitalizmusban valósul meg a maga tiszta formájában; és itt is direktebb módon, kevesebb közvetítéssel a két gazdaságilag döntő osztálynál, mint a többieknél. Ez a megállapítás persze nem zárja ki, hogy a többi formációkban – végső soron – szintén a reprodukciós folyamat jelöli ki az egyes emberek helyét a társadalmi rendszerben, és mivel az ember, mint korábban kimutattuk, válaszoló lény, ez meghatározza számára minden esetben gyakorlatának, mindig konkrét teleológiai tételezéseinek konkrét mozgásterét; minden egyes korszak kimeríthetetlen történelmi gazdagságát az adja meg, hogy e tételezések szükségképpen alternatív jellegűek, de ez nem változtathat azon, hogy éppígylétüket végső soron a gazdaság határozza meg. A kapitalizmus specifikusan társadalmi jellege abban nyilvánul meg, hogy ez túlnyomórészt tisztán gazdaságilag (persze: közvetlenül vagy közvetve gazdaságilag) történik, és az egyént nem „természeti" közvetítési rendszer köti a társadalmi reprodukciós folyamathoz. Most

is, mint korábban, idézőjelbe tesszük a természetiséget, mert a társadalmi életről alkotott, egykor oly befolyásos, de érzelmileg még ma is megtalálható „szerves" elképzelések gyakran látnak valami (idézőjel nélkül) természetit a kasztok, a polisz-polgárság, a nemesség stb. és az egyedi emberek kapcsolatában. Mi kiiktatjuk az ilyen illúziókat, de egyúttal látnunk kell, hogy a kasztok, rendek stb. és az egyén kapcsolata lényegileg más, mint valamely osztályhoz fűződő viszony. A „természetiség" abban rejlik, hogy valamely önmagában véve társadalmi képződmény a szokás, a hagyomány stb. következtében az emberek szemében, mégpedig nemcsak az egyes emberek, hanem tömegeik, sőt ideiglenesen az egész társadalom szemében olyan megszüntethetetlen szükségszerűségnek mutatkozik, mint a szerves élet magának az egyénnek a szempontjából. Ahogy az ember egyszer s mindenkorra adottnak fogadja el születése idejét, nemét, testalkatát stb., úgy viszonyul olyan társadalmi formákhoz, mint a kaszt, a rend stb., és ha születése révén hozzátartozik valamelyikhez, ezt természetileg éppolyan változtathatatlannak érzi, mint saját születése által létrejött énjét. Ez természetesen mindenekelőtt hamis tudat; merev – társadalmilag gyakran szükségszerű – megszilárdulásának, ugyanilyen feltételektől függő hosszú ideig tartó általánosságának azonban messzire ható reális következményei vannak, minthogy megerősíti és alátámasztja az érdekelt emberek oldaláról bizonyos, társadalmi munkamegosztásból fakadó életformák „természeti" stabilitását. Ez tovább élezi a gazdasági növekedés és az ebben a tekintetben ugyanilyen módon reprodukálódó társadalmi struktúra ellentétes viszonyát, mivel az ilyen (hamis) tudatformák még társadalmi alapjuk szétbomlása után is tovább élhetnek, persze szintén eltorzultan.

Mindezen problémák mögött közvetlenül az emberek biológiai-természeti létének és társadalmi létének viszonya rejlik. Tisztán ontológiai szempontból ennek alapja az, hogy két teljességgel különnemű létszféra megszüntethetetlen véletlenszerűséggel metszi egymást egy pontban: a szerves élet nézőpontjáról minden egyes ember társadalmi helyzete éppúgy tartalmaz egy megszüntethetetlen véletlent, mint ahogy társadalmi létéből kiindulva biológiai sajátossága szükségképpen megszüntethetetlenül véletlenszerű marad.

Ezzel nem tagadjuk, és nem is csökkentjük annak jelentőségét, amiről már gyakran beszéltünk: hogy a társadalmi lét valóságosan hat az egyénre, a neveléstől a társadalmi környezetig és életmódig, befolyásolja testi fejlődését, betegségek iránti fogékonyságát stb. stb. De a társadalom hatásainak ez az egész rendszere, amellyel az emberek biológiai létét befolyásolja, nem szüntetheti meg azt a tényt, hogy az ember fizikai adottságainak és társadalmi mozgásterének éppígyléte társadalmi egyénisége szempontjából véletlenszerű viszonyban van egymással. Ezt a viszonyt azonban semmiképp sem szabad különnemű létmódok egymástól elválasztott egymásmellettiségének felfogni. Hiszen minden egyes ember élete éppen abból áll, amit mint társadalmi lény elő tud bányászni pszichofizikai adottságaiból. És minél bensőségesebbnek fogjuk fel ezt a kölcsönhatást, annál világosabbá válik, hogy benne, általa egy különben nem létező, még csak nem is elképzelhető szintézis valósul meg, amely a különnemű összetevőket feloldhatatlanul egységes komplexusba olvasztja, és ezen belül az összetevők, éppen az alapjukul szolgáló létmódoknak ilyen megszüntethetetlen különneműsége következtében, sohasem küszöbölhetik ki alapvető ontológiai véletlenszerűségüket. A társadalmi lét egy alapvető ontológiai tényállásáról van itt szó, amely a totalitás szemszögéből az emberek újszerű, többé nem néma nembeliségének már ismételten érintett problémáját fejezi ki, az ember szempontjából pedig azt a társadalmi-ontológiai fejlődést, amely a puszta egyediségtől (nemének egyedi példányától) a tudatos és folyamatosan létező egyszerre önmagábanvaló és tételezett egyéniségéig vezet. A társadalmi lét korábban kifejtett „természeti" formáinak jelentős részük van abban, hogy ideológiailag elhomályosul ez az ontológiai ellentét. Így egy ilyen korszak csaknem minden érdekelt emberének tudatából eltűnik annak a pozíciónak a tételezett jellege, amelyet közvetlenül születése következtében foglal el a társadalomban. Itt ne is beszéljünk a kasztokban folyó létről, amelyet mint magábanvalót elméletileg és emocionálisan megokol a vallás, a filozófia, az etika stb., de ezt a „természeti" felfogást még a klasszikus ókorban is megtalálhatjuk, aholis az ember létét hosszú ideig teljes mértékben azonosították poliszpolgári létével, és ugyanez a helyzet a rendi társadalmakban stb.

Marx megállapítja a *Német ideológiá*-ban: „. . .a nemes mindig nemes marad, a roturier mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonylataira; ez egyéniségétől elválaszthatatlan minőség."[105] A kapitalizmus-előtti társadalmak felépítésében rejlő „természetiség" ily módon eltakarja, hogy a két létszféra minden egyes emberben véletlenszerűen kapcsolódik össze, amennyiben meghatározott réteghez stb. való tisztán társadalmi hozzátartozása valódi természeti léte egyenesvonalú továbbfolytatásának látszat-formáját veszi fel. Marx az imént idézett reflexiókat folytatva hangsúlyozza, hogy csak a kapitalizmusban oszlik el ez a látszat, mivel itt az egyes ember viszonya ahhoz a helyhez, amelyet a társadalomban elfoglal, leleplezi tisztán véletlenszerű jellegét. Külsődleges szempontból Marxnak ez a meghatározása azt a vonalat folytatja, amely a reneszánsztól a felvilágosodásig ível, a francia forradalomban tetőzik, és amely az embert megpróbálja megtisztítani az ilyen „természeti"-társadalmi kötöttségektől, hogy kidolgozza az önmaga sorsát intéző szabad ember koncepcióját. Marx azonban e gondolatmenet végén megfogalmazza az ebben rejlő öncsalást, az így kialakult szabadság illúzióját: „Ezért a burzsoá uralom alatt az egyének az elképzelésben szabadabbak, mint régebben, mert életfeltételeik véletlenek számukra; a valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert inkább vannak besorolva dologi hatalom alá."[106] Marx ezzel arra hívja fel a figyelmet, hogy a „természeti" társadalmi formák széthullása, tisztán társadalmiakkal való helyettesítésük még korántsem azonos a szabadság kivívásával. Ezért egy tisztán társadalmivá vált társadalmon belül külön harcot kell folytatni. Ezzel Marx gondolatmenete visszamutat a mi ontológiai problémánkra. Egy tisztán társadalmi formációban a biológiai és társadalmi lét viszonyában rejlő véletlenszerűség zavartalanul bukkan napvilágra: az élő egyedi ember szempontjából merőben véletlen, hogy milyen társadalmi helyzetbe plántálta születése. Természetesen rögtön ezután egyre inkább fokozódik a kölcsönhatás közte és társadalmi környezete között. A kölcsönhatást a szó szoros értelmében kell venni itt, mert minden befolyás, ami az embert (már a gyereket is) éri, alternatív döntéseket vált ki belőle, így hát a hatás nagyon könnyen a szándék visszájára fordulhat, és ez nagyon gyakran meg is történik. Tehát az így reagáló szubjektum, már a gyerek is, egy-

mástól elválaszthatatlan módon egyszerre létezik biológiailag és társadalmilag. A társadalmi képződményeknek, az emberek egymással kapcsolatos viszonylatainak tisztán társadalmi jellege tehát nem fejlesztheti ki az emberi lét tiszta társadalmiságát, ellenkezőleg, minden egyes ember biológiai és társadalmi létének ontológiailag véletlenszerű és mégis megszüntethetetlen kapcsolatát testesíti meg, immár leplezetlenül.

E létkomponensek ontológiai véletlenszerűsége tehát korántsem tépi szét az ember egységét, csupán az elé a sajátos feladat elé állítja, hogy miként válhat egyéniséggé, miként találhatja és valósíthatja meg ezt. Általánosságban szólva, látszólag itt a társadalmi tendenciák játsszák a megformálás szerepét, míg a biológiaiknak jut a formaadáshoz szükséges anyag szerepe. De ha következetesen ragaszkodnánk ehhez az általánossághoz, eltorzítanánk e helyzet specifikusan ontológiai, ellentmondásos jellegét. Egyrészt, mert a konkrét egyéniségben a tisztán ontológiailag kétségkívül meglévő dualizmus felismerhetetlenné, megragadhatatlanná válna. Még ha a „tiszta szellemiség nevében" a legrigorózusabb módon azt követelik is, hogy a megváltásra szomjas lélek uralkodjék zsarnoki módon a „gyönge", a „bűnös" stb. testen, a konkrét lemondás nem ölthet igazi alakot, csak társadalmiasult talajon; akár Jézusra és a gazdag ifjúra, akár Kant kategorikus imprativuszára gondolunk itt, az eredmény ugyanaz lesz: már a „legvonakodóbb test" is társadalmi. Másrészt a tiszta magábanvalóságukban tekintett összetevők különnemű véletlenszerűségéből, abból a fönt jelzett általános viszonyukból, amely szerint egyikük a formáló, a másikuk a megformált, korántsem következik, hogy az igazi egyéniségnek feltétlenül az ember biológiailag adott lehetőségeivel ellentétben lehetne és kellene maradnia. (A lehetőség fogalmát ismét az arisztotelészi dünamisz értelmében használjuk.) Ellenkezőleg. Már abban az ellenállásban is, amelyet olykor egészen kis gyerekek is tanúsíthatnak spontánul nevelőikkel szemben, megmutatkozhat, hogy valamely ember egyéniségének meghatározott döntő mozzanatai elválaszthatatlanul kapcsolódnak biológiai léte bizonyos vonásaihoz. Az emberi élet létből fakadó szükségszerűséggel tele van ilyen jellegű konfliktusokkal. Már az a tény is, hogy a társadalom lényeges rendező hatásformái (már a szokás, a hagyomány is, de még

tisztább formában a jog és az erkölcs) kivétel nélkül az összes emberhez fordulnak a társadalmi követelményekkel – elég a tíz parancsolatra utalni –, azt mutatja, hogy ahhoz az ontológiai fejlődéshez, amely a kezdetben pusztán egyedi nembeli példányt egyéniséggé alakítja, társadalmi szerv szükséges, mert az egyed a társadalmi törvényeket csak így tudja gyakorlatilag és valóságosan önmagára vonatkoztatni, és csak egy ilyen közvetítés révén válhat a társadalmi élet erkölcsi szabályozása az egyéniség előmozdítójává. Világos, hogy ezzel az etikára gondolunk.

De éppilyen világos, hogy tulajdonképpeni konkrét tartalmát itt nem fejthetjük ki. Itt meg kell maradnunk a tiszta, általános ontológia talaján, és ezért azt a viszonyt, amely az etikában alakul ki, csak egyszerű, elemien ontológiai mivoltában jelezhetjük röviden. A társadalom összes korábban felsorolt rendezési elvének az a funkciója, hogy az egyes ember partikuláris törekvéseivel szemben társadalmiságukat, a társadalmi fejlődés során létrejövő emberi nemhez való tartozásukat érvényesítsék. Csak az etikában szűnik meg az ilymódon társadalmilag szükségszerűen tételezett dualitás: benne az egyes ember partikularitásának legyőzése egységes tendenciát ölt: az etikai követelmény itt rátalál a cselekvő ember egyéniségének középpontjára, az ember választ a társadalomban szükségképpen antinomikussá-ellentétessé váló követelmények között, s ezt a választásban kifejeződő döntést az a benső parancs diktálja, hogy saját kötelességének ismerje el azt, ami személyiségéhez illik – és mindez összefűzi az emberi nemet és a saját partikularitását legyőző egyéniséget. A valóságosan végbemenő társadalmi fejlődés teremti meg az emberi nem társadalmi létének objektív lehetőségét. Az idevezető út benső ellentmondásai, amelyek a társadalmi rend antinomikus formáiként objektiválódnak, alkotják a maguk részéről annak alapját, hogy a pusztán egyedinek egyéniséggé való fejlődése egyúttal az emberi nem tudatszerű hordozójává lehessen. Az emberi nem magáértvalósága tehát olyan folyamat eredménye, amely mind az objektív-gazdasági összreprodukcióban, mind pedig az egyedi emberek reprodukciójában lejátszódik.

Ha mármost, mint láttuk, a biológiai és a társadalmi lét dualitása alkotja az ember mint ember létének alapját, és ha másrészt a társadalmi fejlődés az emberben egy új dualitásnak, a partikula-

ritásnak és a nembeliségnek a harcát avatja döntő tényezővé, akkor mindenekelőtt attól kell óvakodnunk, hogy e két, ontológiailag bensőségesen összekapcsolódó dualitást formailag és tartalmilag túlontúl közel hozzuk egymáshoz, sőt netán teleológiai viszonylatokat tételezzünk közöttük. Az ilyen hamis következtetésekre részint a kezdeti – persze folyton-folyvást újból reprodukálódó – egység véletlenszerű jellege csábít, másrészt az az analógnak látszó tény, hogy az ember partikularitása totálisan éppoly kevéssé szüntethető meg, mint biológiai léte: e két tényező alkotja minden egyes ember komplex egységét, éppen mivel mindkettő folytatólagosan, legyőzésük folyamatával összefüggésben újratermelődik. De sohase feledjük el, hogy mind a partikularitásban, mind pedig a nembeliségben az ember folyton a biológiai és a társadalmi lét egységeként szerepel, noha persze formailag és tartalmilag fölöttébb különböző értékdöntések mozgatják, amelyek meghatározzák választását a megőrzés, a reprodukció és a legyőzés között. De éppen mert az embernek ebben a fejlődésében ontológiailag nagy az értékek jelentősége, a biológiai és a társadalmi lét viszonyában rejlő kezdeti véletlenszerűségnek mindvégig meg kell maradnia. A vallások újból és újból kísérletet tesznek arra, hogy ebbe a véletlenszerűségbe transzcendens értelmet vetítsenek bele; ezzel éppúgy meghamisítják a fejlődést, mint az ember létét a test és a lélek metafizikus szétválasztásával. Ebből szükségképpen következik, hogy ilyenkor e dualitás megszűnése is csak egy transzcendens-teleológiai folyamat eredményeképpen képzelhető el. Csak ha feltétel nélkül elismerjük ezt a véletlenszerűséget, akkor nyílik lehetőségünk arra, hogy az embernek puszta egyediségétől az egyéniségig ívelő fejlődését, amely a társadalom összreprodukciós folyamatán belül megy végbe, úgy értelmezzük, hogy ez az emberi nem keletkezésének döntően fontos mozzanata. Ugyanis csak így érthetjük meg, hogy az értékalternatívák és értékdöntések is az összfolyamatnak az objektív fejlődés által szükségképpen létrehozott aktív alkotóelemei, s így az emberiség fejlődésének két végletes pólusa a maga létszerű összetartozásában világosan rajzolódik ki előttünk.

Nem hangsúlyozhatjuk elégszer, hogy olyan történelmi folyamatról van itt szó, amely mint egész soha, semmilyen tekintetben sem teleológiai jellegű. Ezért az egyes szakaszokat is mindig csak

történelmileg foghatjuk fel, és így is kell felfognunk. Így kell értelmeznünk azt a korábban idézett marxi megállapítást is, amely szerint a biológiai és társadalmi lét viszonyában tisztán megmutatkozó véletlenszerűség a kapitalizmusban csak a szabadság látszatát hozhatja létre, magát a szabadságot azonban nem. Hiszen az emberi élet kiindulópontjainak, kibontakozási lehetőségeinek stb. gazdaságilag meghatározott anyagi különbözősége elvesztette ugyan „természetiségét", de ez magában véve, tisztán társadalmi formákban tovább létezik. Éppígy csak innen kiindulva érthető meg helyesen Marx teljességgel szentimentalizmusmentes magatartása az emberi nembeliség korai „természeti" beteljesüléseivel kapcsolatban.[107] Amikor Marx itt bornírt beteljesülésről beszél, akkor nemcsak a gazdasági élet fejletlenségére, tökéletlen társadalmiságára gondol, hanem egyúttal arra az ezzel szorosan összefüggő tényre is, hogy az ember szubjektíve magasrendűen, példamutatóan megformált nembelisége még nagyon messze van az igazi nembeliségtől. (Ez a legkevésbé sem csökkenti objektivációinak esztétikai értékét, mint ezt Marx korábban idézett Homérosz-elemzése is világosan tanúsítja.) Másrészt Marx ugyanabban az összefüggésben, amelyben bornírt beteljesülésekről beszél, közönségesnek nevezi, ha bármiképpen is megelégszenek a kapitalizmussal, mert így kibékülnek azokkal a korlátokkal, amelyek közé a tiszta társadalmiságot a kapitalizmus szorítja. A jelenség és a lényeg dialektikus ellentmondásosságába bepillantva ugyanis egy olyan társadalmi lét perspektívája tárul elénk, amelyben a biológiai és a társadalmi lét véletlenszerűsége csak egyéni életfeladatként, csak az egyedek életproblémájaként fog társadalmilag létezni: egyediségéből igazi személyiséget, partikulárisan adott voltából az immár nem néma nembeliség képviselőjét, szervét kell kialakítani. És ez nem az egyedi emberek perspektívája: ezek a személyek társadalmi méretekben csak azért valósíthatják meg a szóbanforgó fejlődési tendenciákat, mert az objektív gazdasági fejlődés létszerűen kifejlesztette az önmagáért létező emberi nem lehetőségét.

A „perspektíva" kifejezés mégis kettős tisztázásra szorul. Egyrészt a gazdaság objektív mozgásában tapasztalható valódi fejlődési irányok megismeréséről van szó. A perspektíva tehát nem olyasfajta szubjektív indulat, mint amilyen a remény, hanem magának

az objektív gazdasági fejlődésnek tudatszerű visszatükröződése és továbbvezető kiegészítése. Másrészt viszont igaz ugyan, hogy tendenciája gazdaságilag és történelmileg megismerhető, és éppen e tendencia viszatükröződése és kifejezése a perspektíva, de ennek megvalósítása nem végzetszerű és nem is teleológiailag szükségszerű, ellenkezőleg, maguknak az embereknek a cselekvéseitől, azoktól az alternatív döntésektől függ, amelyeket mint válaszoló lények ezekkel a tendenciákkal kapcsolatban meg akarnak és meg tudnak hozni. Éppígy ez a tendencia, éppen mert számtalan ideológiai tételezés terméke, a maga objektív lefolyásában nem irányul valamiféle állapotra mint korábban meghatározott célra. Ez a perspektíva csak egyedi emberek vagy embercsoportok teleológiai tételezései számára lehet tételezett cél, aholis az általuk kiváltott oksági sorok megvalósításának objektív tényezőivé válhatnak. Ezt a perspektívát Marx a kommunizmusban mint a szocializmus második szakaszában jelölte meg. Olyan ontológiai vizsgálódás, mint amilyen a mienk, ezért csak mint perspektívát ragadhatja meg ezt, annyiban persze konkrétan, amennyiben kizárólag az ilyen társadalmi struktúra teszi lehetővé a társadalmi lét mindkét pólusán az emberiségnek mint immár nem néma nemnek valódi létrejöttét.

Harmadik fejezet

ESZMEI MOZZANAT ÉS IDEOLÓGIA

Eddigi vizsgálódásainkból kitűnt, hogy a legalapvetőbb, leganyagibb gazdasági tényt, a munkát a teleológiai tételezés jellemzi. Olvasóink emlékezni fognak a munka marxi meghatározásának ontológiai csattanójára: „De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy fejében már felépítette a sejtet, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként határozza meg cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát."[1] Ez világosan azt jelenti, hogy a munkában – és a munka nemcsak mindennemű gazdasági gyakorlat alapja, alapvető jelensége, hanem, mint úgyszintén tudjuk, struktúrájának és dinamikájának legáltalánosabb modellje is – a tudatszerűen előidézett teleológiai tételezés (tehát egy eszmei mozzanat) szükségképpen megelőzi ontológiailag az anyagi megvalósítást. Mindez persze egy valójában oszthatatlan komplexitás keretei között történik: ontológiailag nem két önálló – egy eszmei és egy anyagi – aktusról van szó, amelyet valamiképpen összekapcsolnak egymással, de eközben, e kapcsolat ellenére, mindegyik megőrizheti saját lényegét, hanem bármelyik, egymástól csak gondolatilag elszigetelhető aktusnak a lehetősége ontológiai szükségszerűséggel a másik létéhez kötődik. Vagyis a teleológiai tételezés aktusa csak anyagi megvalósításának valódi folyamatában és ezáltal válik igazi teleológiai aktussá, enélkül tisztán pszichológiai állapot marad, egy elképzelés, kívánság stb., amely legfeljebb képmásszerű viszonyban

áll az anyagi valósággal. Másrészt az a sajátos, teleológiailag mozgásba hozott oksági sor, amely a munka anyagi részét alkotja, egyáltalán nem jöhetne létre önmagától, a természeti lét önmagában ható kauzalitásából, noha kizárólag önmagukban létező, természeti oksági mozzanatok kezdhetnek működni benne. (A természeti törvények például sehol és sohasem hoztak létre kereket, noha ennek sajátossága és funkciói maradéktalanul visszavezethetők a természeti törvényekre.) Ha a munka elemzésekor a munkát alkotó aktusok gondolatilag szétválaszthatók és külön analizálhatók is, létszerűen mégis csak a munka konkrét komplexusának összetevőiként kaphatják meg igazi létüket. Ebből az is következik, hogy ontológiailag értelmetlen a teleológiának és a kauzalitásnak mint a lét két mozzanatának, elemének ismeretelméleti szembeállítása. Az okság minden teleológia nélkül létezhet és működhet, de a teleológia csak a kauzalitással való, itt jelzett összjátékban, csak egy ilyen, egyedül a társadalmi létben meglévő komplexus mozzanataként kaphatja meg valódi létét.

Mielőtt kimutatnánk minden gazdasági aktusnak és komplexusnak ezt a közös teleológiai jellegét, egészen röviden jellemeznünk kell – anélkül, hogy akár csak megkísérelnénk e kérdésnek itt úgysem lényeges történelmi kifejtését – az eddigi marxisták általános nézeteit. Eddigi általános gyakorlatukban bizonyos módszertani dualizmus uralkodott, amelyben a gazdaság területét valamiféle többé-kevésbé mechanikusan felfogott törvényszerűség, szükségszerűség stb. területének tüntették fel, és úgy vélték, hogy csak a felépítmény, az ideológia szférájában kapnak szerepet az eszmei, nagyon gyakran pszichológiainak gondolt hatóerők. A legvilágosabban Plehanovnál látható ez.[2] Ez a módszertani dualizmus általánosan uralkodó, függetlenül attól, hogy az alapnak és a felépítménynek ezt a viszonyát mechanikusan tárgyalták-e vagy kezdeményeztek-e lépéseket valamiféle dialektika felé. Kautsky a módszer bizonyos – persze a társadalmi lét lényegét meghamisító – egységesítésére törekszik, amikor késői elméleti művében az össztársadalmi létet lényegileg biológiai kategóriákra vezeti vissza, olyannyira, hogy nála „az emberiség története csak az élőlények történetének speciális esete."[3] A gazdasági és társadalmi gyakorlat valódi mibenlétének ez a félreértése oda vezet, hogy kritikátla-

nul átveszi a tankönyvekből a teleológia és a kauzalitás leglaposabb felfogását; az előbbit a primitív fokok gondolkodási formájának tekinti, amely a tudás továbbfejlődésével szükségképpen eltűnik a kauzalitás mellett.[4] Max Adlernél viszont az anyagi mozzanatok tűnnek el sorra a társadalmi létből; a gazdasági viszonylatok is „lényegileg szellemi viszonylatok"; így az ember egész társadalma a tudat – kantiánus módon felfogott – termékévé változik át: „... és ebből az következik, hogy a társadalmiasodás először netán nem a történelmi-gazdasági folyamatban alakul ki ... a társadalmiasodás már az egyéni tudatban és tudattal adva van, és csak ezzel együtt válik bármilyen egyes szubjektumokból álló sokaság mindennemű történelmi kötöttségének előfeltételévé."[5] Végül a sztálinista gazdaság- és társadalomelmélet részint szubjektív-idealista, voluntarista kategóriákkal dolgozik, aholis a társadalmi tárgyiasság végső soron párthatározatok eredményének látszik, részint pedig, amikor a tények nyomása kikényszeríti az értékelmélet objektív érvényességének bizonyos elismerését, a mechanikus-materialista „szükségszerűség" és a voluntarista határozatok dualizmusával operál. Mindenesetre mindezek az elméletek sem tudnak számot adni sem a társadalmi lét dinamikus-strukturális egységéről és sajátosságáról, sem az e területen kialakuló differenciálódásokról és ellentmondásokról.

E rövid kerülő után visszatérhetünk tulajdonképpeni problémánkhoz. Annak idején megmutattuk, hogy a munkamegosztás által előidézett közvetett, gyakran nagyonis bonyolultan közvetett gyakorlati tételezéseknek szintén teleológiai-oksági jellegük van, csupán abban a nagyon lényeges dologban különböznek magától a munkától, hogy az ezeket életre hívó és általuk megvalósított célok nem közvetlenül a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének valamelyik konkrét esetére irányulnak, hanem arra, hogy más embereket a tételező által megkívánt munkaaktusok elvégzésére bírjanak. Itt nincs döntő jelentősége annak, hogy ilyen esetekben mekkora a mindenkori közvetítési láncolat; az a fontos, hogy a mindenkori teleológiai tételezés egy más ember (vagy emberek) tudatának meghatározott irányban történő befolyásolására törekszik, arra, hogy az illetőt a kívánt teleológiai tételezésre bírja. Bármennyire különböznek is a célok és eszközök (az erőszaknak a rab-

szolgaságban és a jobbágyságban történő közvetlen alkalmazásától a mai manipulációkig), e tételezések „anyaga" távolról sem olyan egyértelmű, mint a tulajdonképpeni munkánál, ahol csak az az objektív alternatíva van meg, hogy helyesen ragadja-e meg a célt kitűző tudat a valóságot vagy sem. Itt a célkitűzés „anyaga" az ember, akit alternatív döntésre kell bírni; a kívánt döntés elutasításának ezért más az ontológiai struktúrája, mint a munka természeti anyagának esetében, ahol csak a természet létösszefüggéseinek helyes vagy helytelen megragadása jön tekintetbe; itt az „anyag" minőségileg ingadozóbb, „lágyabb", kiszámíthatatlanabb, mint amott. Minél távolabbi közvetítésekkel hatnak az ilyen tételezések a végül is célul kitűzött munkára, annál világosabban ütközik ki ez a jellegük. De még a legnagyobb ellentét sem szüntetheti meg teljesen a végső döntő közösséget, nevezetesen azt, hogy mindkét esetben teleológiai tételezésekről van szó, amelyek sikere vagy kudarca attól függ, mennyire ismeri a tételező a mozgásba hozandó erők mibenlétét, és ennek megfelelően milyen helyesen tudja ösztönözni ezeket az erőket arra, hogy a kívánt módon aktualizálják a bennük rejlő kauzális sorokat.

Azt kell tehát belátni, hogy minden gazdasági tételezés hasonló struktúrát mutat. Fejlett gazdaságban – minél határozottabban alapul a gyakorlati aktusok társadalmivá vált totalitásán, annál inkább – könnyen keletkezhet az a látszat, mintha nem az emberi gyakorlat aktusairól, hanem a dolgok önmozgásáról volna szó. Így például általában beszélnek a cserefolyamatban végbemenő árumozgásról, mintha nem volna nyilvánvaló, hogy az áruk egyáltalán nem képesek önmaguktól mozogni, hogy mozgásuk mindig feltételezi a vevők, illetve az eladók gazdasági aktusait. Noha itt olyan látszatról van szó, amelyet játszva ki lehet ismerni, Marx ebben az esetben sem mulasztja el azt, hogy az eldologiasított látszatot emberi-gyakorlati teleológiai aktusokban oldja fel. Így kezdi el a cserefolyamattal foglalkozó fejezetet: „Az áruk nem mehetnek maguk a piacra és nem cserélhetik ki önmagukat. Őrzőik, az árubirtokosok felé kell tehát fordulnunk. Az áruk dolgok és ezért nem tudnak ellenállni az embereknek."[6] Az árucsere tehát a maga dinamikus összfolyamatában annyiban felel meg a munkáénak, amennyiben gyakorlati-teleológiai aktusok révén itt is valami eszmeit vál-

toztatnak át valósággá. Ez minden csereaktusban megmutatkozik. „Az áruk ára" – mondja Marx – „vagyis pénzformája, mint egyáltalában értékformájuk, kézzelfoghatóan reális testi formájuktól különböző, tehát csak eszmei vagy képzelt forma."[7] Az eszmeinek és a valóságosnak ez a dialektikája mozgalmas polaritásban mutatkozik meg, ha a cserefolyamatot a maga önmozgásában egy komplexus viszonylag totális folyamatának tekintjük. Marx ezt a dinamikát is részletesen és elemzőn írja le: „Az áru reálisan használati érték, érték-volta csak eszmeileg jelenik meg az árban, amely a vele szemben álló aranyra mint reális értékalakjára vonatkoztatja."[8]

Az eszmei és a valóságos elemnek ezt a viszonyát mind dinamikusabbá és dialektikusabbá teszi az a folyamat, ahogyan a gazdasági szféra a legszűkebb értelemben vett, a tulajdonképpeni termeléstől, a társadalom természettel folytatott anyagcseréjétől azokig a közvetett és bonyolult formákig fejlődik, amelyekben és amelyek által végbemegy a társadalom társadalmasodása. Láttuk már, hogy azok a teleológiai aktusok, amelyek csak közvetve vonatkoznak a természettel folytatott anyagcserére, közvetlenül mások tudatának, döntéseinek befolyásolását tűzik ki célul. Itt tehát a tételezés és intencionált tárgya egyaránt tartalmazza az eszmei mozzanatot mint indítékot, illetve mint tárgyat, az eszmei mozzanat szerepe tehát növekszik az eredeti munkatételezésekhez képest, amelyeknek tárgya szükségképpen tisztán reális. (Később még részletesen szólunk azokról a sokrétű kérdésekről, amelyek a tételezések sajátosságával függnek össze.) De iménti fejtegetéseinkben láthattuk, hogy az emberek egymás közti, tisztán gazdasági viszonylataiban is, amelyek, mint az előbb tárgyalt árucsere, közvetlenül a társadalmivá vált munkából nőnek ki, sajátos, egymásra irányuló, eszmileg mozgásba hozott teleológiai tételezések működnek, amelyek során az eszmei valóságossá változik át és megfordítva. Itt azonban nem arról van szó, hogy az eszmei mozzanat a másik, tisztán anyagi mozzanatnak a teleológiai célja, hanem két teleológiai tételezés irányul egymásra, s olyan kölcsönhatást bontakoztat ki, amelynek mindkét oldalán eszmei mozzanat alakul át valóságossá. Marx pontosan elemezte ezt a folyamatot is: „A használati érték és a csereérték ellentéte tehát polárisan eloszlik Á – P két végpontjára, úgyhogy az áru az arannyal szemben használati érték, melynek a maga

eszmei csereértékét, az árat, még realizálnia kell aranyban, az arany viszont az áruval szemben csereérték, mely a maga formai használati értékét csak az árban anyagiasítja. Csak az oldja meg az áru cserefolyamatában foglalt ellentmondásokat, hogy az áru így megkettőződik áruvá és arannyá, és megintcsak kettős és ellentett vonatkozást ölel fel, amelyben mindegyik végpont eszmeileg ugyanaz, ami az ellenkezője reálisan, és reálisan ugyanaz, ami az ellenkezője eszmeileg, tehát az áruk csakis mint kétoldalúan poláris ellentétek fejezhetők ki."[9]

A gazdasági szféra vizsgálatakor tehát abból kell kiindulni, hogy objektíve törvényszerű társadalmi komplexussal van dolgunk, amelynek „elemei" ontológiai lényegük szerint szintén komplexusok, s ezek határozzák meg az összes teleológiai tételezések dinamikáját, amelyeknek totalitásából áll a társadalmi lét reprodukciója. Kifejtettük már, hogy ennek az összfolyamatnak az egysége, mint minden a társadalmi lét körében, történelmi jellegű. Arról a tényről is beszéltünk már, hogy a történelmi folyamat során mind társadalmibb jelleget öltenek a gazdaság területén azok a kategóriák, komplexusok, egyedi folyamatok, amelyekből valamely formáció totalitása összetevődik. A „természeti korlátok visszaszorítása" nemcsak az egyes teleológiai tételezések tartalmát és hatásmódját változtatja meg, hanem ezen túlmenően olyan folyamatot hív életre, amely mind bensőségesebb, bonyolultabb, közvetettebb kapcsolatokat teremt köztük. Tudjuk, hogy csak a kapitalizmus hoz létre olyan gazdasági szférát, amelyben minden egyes reprodukciós aktus, közelebbi vagy távolabbi közvetítéssel, bizonyos befolyást gyakorol minden más aktusra. Marx ezért egyrészt azt mondta, hogy bizonyos egyszerű kategóriáknak, például a konkrét munkának mint használati értékek termelőjének minden formációban jelen kell lenniük,[10] másrészt azt is kimutatta, hogy a kategóriák egymással kapcsolatos viszonylatai, az összfolyamatban betöltött funkciói nemcsak történelmi változásnak vannak alávetve, hanem ez is olyan jellegű, hogy csak fejlettebb fokon jelöli ki nekik az őket magukat megillető helyet a folyamat totalitásában, és csak így alakíthatják ki sajátos mibenlétüket, így például a pénz már viszonylag primitív társadalmakban is létezett, de csak a kapitalizmus során foglalta el az összfolyamatban a lényegének megfelelő funkciót,[11] vagy a

munka ősrégi kategória, ámde gazdaságilag tiszta egyszerűségében felfogva „éppoly modern kategória, mint azok a viszonyok, amelyek ezt az egyszerű elvonatkoztatást létrehozzák."[12] A gazdasági kategóriáknak ez a történelmisége úgy hat mibenlétükre és struktúrájukra, dinamikájukra és működési módjukra, hogy kiküszöböli az ontológiailag helyesen felfogott gazdasági szférából az eldologiasodások mindazon formáit, amelyeket a fetisizált polgári gondolkodás belévisz. Marx már *A filozófia nyomorúságá*-ban ezt írja: „A gép éppoly kevéssé közgazdasági kategória, mint az ökör, amely az ekét húzza. A gép csak termelőerő. A gépek alkalmazásán alapuló modern gyár, az társadalmi termelési viszony, közgazdasági kategória."[13] Ez tisztázza azt a tényt, hogy a gazdaságnak csak alapvető dinamikus komplexusai tekinthetők a gazdasági szféra kategóriáinak, és így teljességgel tarthatatlan az a széles körben elterjedt – már Buharin által meghirdetett, ma is népszerű – felfogás, amely szerint a technikát a közgazdaság alapvető „elemének" lehet tekinteni. Marx már nagyon korán, a *Bérmunka és tőké*-ben egy egyedi esettel kapcsolatban plasztikus képet ad a gazdasági szférának erről az alapvető komplexitásáról és a társadalmi létre általában gyakorolt hatásairól: „A néger – néger. Csak meghatározott viszonyok között lesz *rabszolgává*. Egy gyapotfonó gép – gép, amellyel gyapotot fonnak. Csak meghatározott viszonyok között lesz *tőkévé*. Ha ezekből a viszonyokból kiszakítjuk, éppoly kevéssé tőke, ahogy az *arany* önmagában véve nem *pénz*, vagy a cukor nem a cukor *ára*. A termelésben az emberek nemcsak a természetre hatnak, hanem egymásra is. Csak azáltal termelnek, hogy meghatározott módon együttműködnek és tevékenységeiket kicserélik egymással. Hogy termelhessenek, meghatározott kapcsolatokba és viszonyokba lépnek egymással, természetre gyakorolt hatásuk, termelésük csak a társadalmi kapcsolatok és viszonyok keretében megy végbe."[14]

Ha tehát a gazdasági szférát előítéletmentesen, ontológiailag vesszük szemügyre, nagyon könnyen megmutatkozik, milyen fontos, hogy totalitásának és nagyobb részkomplexusainak megértéséhez elementárisan működő komplexusokat válasszunk kiindulópontul, és ne akarjuk a gazdaság törvényeit mesterségesen elszigetelt „elemek" és mechanikus-metafizikai összefüggésük segítségével

megragadni. Hogy ez utóbbi hova vezet, az könnyen kiderül James Mill azon állításának marxi bírálatából, amely szerint minden vétel egyúttal eladás is (és vice versa), amely tehát „metafizikusan" biztosítaná az árucsere permanens egyensúlyát. Mill ezt mondja: „Sohasem lehet hiány vevőkben minden árura. Bárki kínál is eladásra egy árut, cserébe árut kíván érte kapni, és ezért vevő ama puszta ténynél fogva, hogy eladó. Valamennyi áru vevőinek és eladóinak ezért együttvéve metafizikai szükségszerűséggel egyensúlyt kell tartaniuk egymással." Marx ezzel rögtön az áruforgalom egyszerű tényét állítja szembe: „A vételek és eladások metafizikai egyensúlya arra korlátozódik, hogy minden vétel eladás, és minden eladás vétel, ami nem valami különös vigasz az áruk őrzői számára, amikor nem bírnak eladni, tehát venni sem."[15] Mill megállapítása éppen azon az elképzelésen alapul, hogy a gazdasági világ „elemei" elszigetelhetők, és a maguk elszigeteltségében fejtik ki tipikus működésüket. Elvont-formális ismeretelméleti vagy logikai értelemben látszólag helyes az az állítás, hogy minden vétel eladás, és megfordítva. A valódi áruforgalomban viszont a csere legegyszerűbb, legelemibb formájaképpen olyan láncolat alakul ki, amelynek legegyszerűbb tagja az áru–pénz–áru vagy a pénz–áru–pénz összefüggés. És már ebben a legelemibb formában is felbukkan az ellentmondás: „Senki sem adhat el, ha másvalaki nem vásárol. De senkinek sem kell azonnal vásárolnia, amiért ő maga eladott."[16] A gazdasági életben tehát, ha igazi létét és nem mesterkélten elszigetelt, elvonatkoztatva eltorzított alakját vizsgáljuk, nincs az eladás és vétel azonosságának semmiféle „metafizikai" szükségszerűsége. Éppen ellenkezőleg. Ez ontológiailag ismét azon alapul, hogy minden gazdasági aktus alternatív döntésre épül fel. Ha valaki eladta áruját, és ezért pénzhez jut, akkor el kell döntenie, hogy ezért a pénzért vesz-e más árut vagy nem vesz. Minél fejlettebb a gazdaság, minél inkább társadalmilag meghatározott a társadalom, annál bonyolultabbá válik ez az alternatíva, annál kevésbé szüntethető meg a véletlenszerűség, a különneműség a vétel és az eladás közti viszonyban. Ugyanis a társadalmi munkamegosztás „természetadta termelési organizmus, amelynek szálai az árutermelők háta mögött szövődtek és szövődnek továbbra is."[17] Amilyen egyoldalúvá teszi a munkát, olyan sokoldalúakká a szükségleteket. Az

egyes termelő számára ez annyit jelent, hogy termelése olyan teleológiai tételezések eredménye, amelyek mind mennyiségileg, mind pedig minőségileg az így kielégítendő társadalmi szükséglet vonatkozásában és a társadalmilag szükséges munkának a termelésben történő megvalósulása tekintetében is helyesek vagy tévesek lehetnek. Itt is az eszmei mozzanat a kezdeményező ugyan mint az a képzetkomplexus, amely meghatározza a teleológiai tételezéseket, de a megvalósíthatóság kritériuma ezúttal is a valóság mozzanata (az eszmei mozzanat összhangja a valósággal).

Korábbi összefüggésekben láttuk már, hogy az eszmei mozzanatnak ez a szerepe korántsem szünteti meg az összfolyamat objektív törvényszerűségét. Mivel minden teleológiai tételezés valódi oksági sorokat akar mozgásba hozni, a törvényszerűség ezek objektív-dinamikus szintéziseként bontakozik ki, amely az egyes termelők gondolataitól és szándékaitól függetlenül, a hátuk mögött szükségképpen érvényesül. De ezzel az itt vázolt ellentmondásosság korántsem vált irrelevánssá. Ellenkezőleg. A lényeges mozzanat a gazdasági összfolyamatban éppen azoknak a jelenségformáknak, továbbhatásoknak stb. a különbözősége, amelyeket az elementáris Á – P – Á komplexus vált ki különféle módokon a különböző gazdasági formációkban. Marx még arra is rámutat, hogy a mind társadalmibbá vált gazdaság magas fejlettségi fokai implicite már magukban foglalják a gazdasági válságok csíráját is. Persze csak a csíráját, mert ahhoz, hogy a válságok valóra váljanak, „egész sereg olyan viszony szükséges, amely az egyszerű áruforgalom álláspontjáról még egyáltalán nem létezik."[18] Bármennyire fenntartással és kritikusan vizsgálja is Marx a társadalmi lét legegyszerűbb dinamikus, teleológiai alternatív döntésekből álló „elemei" és a gazdasági összfolyamat közötti összefüggést, elemzése mégis világosan mutatja, hogy az egyes emberek döntéseitől, sőt ezek összegezésétől független, objektív gazdasági törvényszerűségek a maguk struktúrájában és dinamikájában végső soron ezekre az „elemekre", tételező jellegükre, az eszmei és a valóságos elem dialektikájára vezethetők vissza. Marx az elemi gazdasági tények elméleti általánosításainak ontológiai bírálatával konkretizálja, hogy végső soron miként viszonyulnak a legáltalánosabb összefüggések a mindenkori konkrét törvényszerűségekhez. Ezeknek a törvényszerűségeknek,

mint már kimutattuk, mindig társadalmilag-történelmileg konkrét „ha – akkor" jellegük van. Általánosított formájuk, fogalommá való emelésük azonban – Hegellel ellentétben – nem a szükségszerűség legtisztább formája, de persze nem is puszta gondolati általánosítás, ahogy ezt a kantiánusok vagy a pozitivisták vélik, hanem pusztán történelmi értelemben általános lehetőség, a lehetőség valóságos mozgástere a konkrét-törvényszerű „ha – akkor"-megvalósulások számára. Marx nagyon élesen hangsúlyozza ezt a különbséget a válságelmélettel foglalkozó egyik fejtegetésében: „A válságok általános lehetősége magának a tőkének a formai metamorfózisa, a vétel és az eladás időbeli és térbeli szétesése. De ez sohasem a válság oka. Ez ugyanis nem más, mint a válság *legáltalánosabb formája*, tehát maga a válság, *legáltalánosabban kifejezve*. De nem lehet azt mondani, hogy e *válság elvont formája* a *válság oka*. Ha okait kutatjuk, akkor éppen azt akarjuk tudni, hogy miért válik elvont formája, lehetőségének formája lehetőségből valósággá."[19] E törvényszerűség-koncepció döntő fontosságáról részletesen beszélünk még az ideológiáról szóló alfejezetben. Itt még csak arra utalunk, hogy Marx a lehetőséget ebben az esetben is az arisztotelészi dünamisz értelmében fogja fel, nem pedig mint pusztán ismeretelméleti modalitás-kategóriát.

Láthatjuk tehát, hogy az a struktúra, amely az eszmei és a valóságos mozzanat imént vizsgált kölcsönösen dialektikus polaritásában fejeződik ki, tetőtől talpig áthatja az egész gazdasági szférát és – anélkül, hogy akár csak érintené is a törvényszerű összefüggések objektivitását – döntő befolyást gyakorol e szféra megvalósulásainak tartalmára, jelenségmódjaira. A gazdasági valóság sajátos objektivitásának és törvényszerűségének az a megszüntethetetlen alapja, hogy – mint Marx ismételten nagy nyomatékkal hangsúlyozta – e valóság történelmi folyamat, amelyet a résztvevő emberek maguk hajtanak végre. Itt is kirajzolódik a társadalmi létről szóló marxi tanítás, éppen anyagi alapvetésének problémáiban, a gazdaságban, ahol az eszmei formában kiváltott tevékenységek és az ezekből kinövő anyagian gazdasági törvényszerűségek dialektikusan összetartoznak, egymásra vonatkoznak, ontológiailag elválaszthatatlanok egymástól. Marx már a munka ontológiájának elemzésekor megmutatta, hogy tarthatatlan a teleológia és a kauzalitás ha-

gyományos szembeállítása. Ebből kiviláglik, hogy a természeti lét dinamikáját a teleológia nélküli kauzalitás határozza meg. Ennek kiegészítéseképpen a kauzalitás összekapcsolása a teleológiával a társadalmi lét elsődleges ontológiai kritériumaképpen jelenik meg. Egyrészt valamely teleológiai tételezésnek a szubjektív elképzelése vagy szándéka pusztán gondolat marad vagy az ember hatástalan szándéka, ha – közvetlenül vagy mégoly közvetetten – nem hoz mozgásba a szervetlen vagy a szerves természetben oksági sorokat; a társadalmi lét ontológiájában a teleológia mint létkategória nem létezik az ezt megvalósító kauzalitás nélkül. Másrészt mindazok a tények és események, amelyek a társadalmi létet mint olyat jellemzik, teleológiailag mozgásba hozott oksági sorok eredményei. Természetesen nem teleológiailag tételezett oksági események (földrengés, vihar, éghajlat stb.) is gyakran igen messzemenő következményekkel járnak valamely konkrét társadalmi létre, és nemcsak destruktív, hanem pozitív értelemben is (jó termés, kedvező szél stb.). Bizonyos ilyen jellegű természeti jelenségekkel szemben mindeddig még a legfejlettebb társadalom is védtelen. Ez azonban nem zárja ki, hogy a társadalmi lét gazdasági fejlődésében éppen a természeti erők minden fajtája fölötti uralom játszik döntő szerepet. Még az ilyen egyáltalán nem ellenőrzött természeti események is teleológiai tételezéseket váltanak ki, és így utólag beilleszkednek a társadalmi létbe. Még ha ez a természet feletti uralom csak állandóan növekvő és erősödő tendencia, és sohasem lehet beteljesült állapot, akkor is nyilvánvaló, hogy a társadalmi lét ontológiai specifikuma a történések és tárgyiasságok teleológiailag tételezett eredete.

A gazdasági szféra ontológiai sajátosságáról adott eddigi elemzésünk a kauzalitásnak és a teleológiának ezt a dialektikus összetartozását – különneműségük ellenére – olyan konkrét alakban mutatja, mint amilyen az eszmei és a valóságos mozzanat imént kimutatott kölcsönös vonatkozása. A létszerű konkretizálás objektíve azon alapul, hogy most már a természeti kauzalitással nemcsak az ezt mozgásba hozó emberi teleológiai tételezés áll szemben, hanem, a tiszta gazdaság területén, maga a társadalmi lét is, amely emberi tevékenységekből áll össze és amelyet e tevékenységek hoznak mozgásba. Az árucsere valóraválása olyan folyamat, amely közvetlenül a

társadalmi lét talaján megy végbe, aholis természetesen – mindegy, milyen távoli közvetítésekkel – a megszüntethetetlen alap a természeti kauzalitás teleológiai befolyásolása, de ez az árucsere lényeges társadalmi jellegét, kategóriáinak társadalmi sajátosságát korántsem szünteti meg. Sőt, bebizonyosodik, hogy itt, a tiszta gazdaságtan területén, ha a természettel folytatott anyagcsere területén nem is feltétlenül, olyan teleológiai tételezésekre kerül sor, amelyek más emberek befolyásolását tűzik ki célul. Az Á – P – Á formulája mögött a valóságban mindig ilyen sikeres vagy kudarcba fulladt teleológiai tételezések egész sora rejlik. A teleológiai tételezést a gazdaság területén végrehajtó ember tehát az össz-léttel áll szemben, ahol azonban a társadalmi lét annyiban játssza a döntő közvetítői szerepet, amennyiben a természeti léttel való szembenállás sohasem lehet tisztán közvetlen, hanem mindig gazdaságilag közvetett, és a fejlődés folyamán egyre közvetettebbé válik. A gazdasági tételezés eszmei mozzanatának, amellyel most foglalkozunk, poláris ellentéte a valóságos mozzanat, amelynek sajátosságát ezek a közvetítések túlnyomórészt társadalminak határozzák meg. Ez a helyzet visszahat arra a kérdésre, hogy miként viszonyulnak az itt fellépő alternatív döntések az eszmei összetevőhöz. Ahogy a teleológia és a kauzalitás összekapcsolásának puszta ténye radikális szakítást jelent a kapcsolatok megoldását célzó összes régi filozófiai kísérlettel, úgy a gazdaságtan területén uralkodó általános helyzet további szemponttal szolgál ahhoz, hogy tisztázzuk az emberi tevékenységek, az emberi gyakorlat viszonyát annak a létnek a törvényszerűségeihez, amely e gyakorlat feltétele, környezete és tárgya. Mivel itt, mint már a munkánál is, a szabadság és szükségszerűség problémakomplexusának csupán csíraformájáról van szó, a kérdést itt sem vethetjük fel a maga kibontakozott tisztaságában és élességében. Mert bármennyire is az alternatív döntések létszerű lehetősége és szükségszerűsége mindennemű szabadság alapja – olyan lények számára, akiknek létezésük gyakorlati alapjává nem kell és nem lehet alternatívákat tenniük, a szabadság kérdése még csak fel sem vetődhet –, e kettő mégsem lehet egyszerűen azonos. Magának a szabadságnak a problémájával még nem foglalkozhatunk, de a társadalmi lét marxi ontológiájának eredményeként annyit mégis elmondhatunk, hogy az emberi gyakorlatban nincs olyan aktus, amely

nem alternatív döntésen alapulna. A társadalmi létben egyáltalán nem fordul elő a szükségszerűség (abszolút szabadságnélküliség) és a szabadság metafizikusan egymást kizáró ellentéte. Genetikusan kimutatható módon csak az emberi gyakorlat társadalmi-történelmi, dialektikusan meghatározott fejlődési fokai léteznek, s ezek e gyakorlat mindig és mindenütt alternatív döntéseken alapuló lényegét feltételeinek és követelményeinek megfelelően különféle megjelenési módokon, különböző tartalmakkal és formákkal társadalmilag előállítják, reprodukálják, továbbfejlesztik, problematikussá teszik stb. Ez a társadalmi lét ontológiai sajátosságából következik, aholis egyáltalán nem fordul elő olyan szükségszerűség, amelyet genetikailag nem determinálnának tudatos aktusok. Persze, mint ezt már a munka elemzésekor kimutattuk, a teleológiai aktusok oksági következményei elválnak a tételezők szándékaitól, sőt olykor ezektől szögesen ellentétes irányban haladnak. De ha – hogy egy gyakran felhozott példát ismételjünk – az extraprofitra való törekvés a kapitalista fejlődés meghatározott fokán a profitráta süllyedésére vezet, akkor teljesen más jellegű ontológiai folyamat keletkezik, mint amikor például egy kő különböző természeti törvények által meghatározott konstellációk hatására a mélybe gördül, vagy amikor a szervezetben bacilusok betegséget okoznak.

Így hát a teljes társadalmi lét a maga alapvető ontológiai jellegzetességeit tekintve az emberi gyakorlat teleológiai tételezéseire épül fel, és itt formailag nem számít, hogy az ilyen tételezések elméleti tartalmai milyen mértékben ragadják meg helyesen az általánosságban vett létet, ha e tételezések képesek arra, hogy közvetlenül kitűzött céljaikat megvalósítsák, természetesen függetlenül attól, hogy további oksági következményeik megfelelnek-e a tételező szubjektumok szándékainak. Objektíve azon múlik minden, hogy ezek a tételezések milyen oksági sorokat hoznak mozgásba, és ezek hogyan befolyásolják a társadalmi lét totalitását. Feltétlenül szükségesnek látjuk, az itt kialakuló ontológiai problémák tisztázása végett, hogy kissé közelebbről vegyük szemügyre ezeknek a teleológiai tételezéseknek mind objektív-szerkezeti, mind pedig a tételező szubjektumra gyakorolt hatásait. Ugyanis éppen itt kerülnek a társadalmi lét ontológiájának egyszerű tényei éles ellen-

tétbe azokkal a tiszteletreméltó filozófiai hagyományokkal, amelyek folyton-folyvást a legfejlettebb, legbonyolultabb jelenségekből indultak ki, ezeket metafizikusan, logikailag, ismeretelméletileg elszigetelten vizsgálták meg és így természetszerűleg sohasem tudtak valódi létalapjukhoz – ontológiai megfejtésük kulcsához – továbbjutni. Objektíve a társadalmi lét általunk vizsgált „elemei" csak annyit jelentenek, hogy teleológiai tételezés segítségével valódi oksági sorokat lehet mozgásba hozni. Az oksági kapcsolatok minden teleológiától egészen függetlenül léteznek; a teleológia azonban olyan valóságot feltételez, amelyet oksági sorok mozgatnak: teleológiai tételezésekre csak okságilag determinált létben nyílik lehetőség. Megvalósulásuk ugyanis azon alapul, hogy feltétlenül számítani lehet egy gyakorlatilag helyesen megismert oksági sor újból és újból bekövetkező működésére. Bármilyen egyszerű is a kauzalitásnak és a teleológiának ez az összefüggése, a filozófia egész történetében csak Arisztotelész és Hegel ismerte ezt fel, és még ők is csak részlegesen, nem valamennyi következményében. Nicolai Hartmann, korunk egyetlen olyan polgári filozófusa, aki bizonyos korlátok között valódi megértést tanúsított a létproblémák iránt, kísérletet tett arra, hogy Arisztotelész elemzését ismét a filozófiai nyilvánosság elé tárja. Joggal hangsúlyozta, hogy Arisztotelész a teleológia működését konkrétan kizárólag a munkából vett példákkal bizonyítja, az építőmester és az orvos példájával, ami azonban nem gátolja meg abban a következetlenségben, hogy természetfelfogását is a teleológiára építse fel. Hartmann helyes kritikával látja, hogy az arisztotelészi koncepció minden olyan folyamatot „kizár, amelyet nem valamely tudat irányít", aminek szükségképpen az a következménye, hogy a természet vagy a történelmi folyamat minden teleológiai felfogása alapjában véve csak teológiai jellegű lehetett. Ha most Hartmann a teleológiai tételezés arisztotelészi elemzését, nevezetesen a *γοκδνζ* és a *ποιηιζ* megkülönböztetését az első aktus kettéosztása révén a „célkitűzéssel" és „az eszközök kiválasztásával" egészíti ki, akkor valóban közelebb jutott a jelenséghez, lényegesen konkretizálta a teleológiai tételezést, amennyiben megmutatta, hogy az első aktus iránya a szubjektumtól vezet a (pusztán elgondolt) objektum felé, míg a második egy „visszafelé haladó determináció", mivel benne a tervezett új

tárgytól az ehhez vezető lépéseket visszafelé haladva konstruálják meg.[20] Hartmann koncepciójának korlátai abban mutatkoznak meg a legvilágosabban, hogy nem elemzi tovább a célkitűzés aktusát, hanem megelégszik azzal a nem helytelen, de elégtelenül konkretizált megállapítással, hogy ez a tudatból indul ki, és a jövőbe, valami még nem létezőre irányul. Valójában azonban a célkitűzésnek nagyon konkrét társadalmi genézise és funkciója van. Az emberek szükségleteiből fakad, éspedig nemcsak az általánosságban vett szükségletekből, hanem konkrét beteljesülésre törő, kifejezetten konkrét kívánságokból; magát a célkitűzést konkrétan csak ezek a kívánságok, a mindenkori konkrét körülmények, a társadalmilag konkrétan meglévő eszközök és lehetőségek határozzák meg, és magától értetődik, hogy az eszközök kiválasztásának és a megvalósulásnak a módját e körülmények totalitása teszi lehetővé és egyben ez korlátozza is. Csak így válhat a teleológiai tételezés az – egyéni és nembeli – ember középponti mozgatójává; csak így bizonyul annak a specifikus-elementáris kategóriának, amely minőségileg megkülönbözteti a társadalmi létet minden nem természeti léttől.

Feltétlenül szükség van az ilyen konkretizálásra (amely ezért messze túlmegy az olyan végső soron elvont-ismeretelméleti megfontolásokon, mint hogy e komplexuson belül e részmozgás a szubjektumtól halad-e az objektum felé, vagy megfordítva), ha meg akarjuk érteni, hogy miért csak ebből a komplexusból kiindulva lehet ontológiai-genetikus választ adni a filozófiatörténet egy másik ősrégi megoldatlan kérdésére is. Most is a szabadság problémájára gondolunk. Mint a kauzalitás és a teleológia viszonyának kérdésében, itt is, egyébként bizonyos korábbi nézetekkel egybehangzóan, azt kell hangsúlyoznunk, hogy a szabadság problémája értelmesen csak a szükségszerűség problémájával komplementáris viszonyban vethető fel. Ha a valóságban nem létezne szükségszerűség, akkor a szabadság sem volna lehetséges, de persze éppily kevésbé volna lehetséges a laplace-i determinizmusnak, a nietzschei „azonos visszatérésének" stb. világában. Ismételten utaltunk már a ténylegesen létező szükségszerűség „ha – akkor" jellegére, és úgy véljük, a szabadság problémája csak akkor vethető fel helyesen, és a valóságnak megfelelően, ha e komplexus létéből, működésének normá-

lis alakjából, és ennek a komplexusnak mint a társadalmi lét alkotóelemének genéziséből indulunk ki. Világos, hogy itt csak az utolsó kérdés vethető fel és válaszolható meg. A szabadság összkomplexusát csak az etika keretei közt lehet adekvát módon megvizsgálni. A helyes kérdésfeltevés különben is szükségessé teszi a genézis tisztázását. Ez, mint ahogy magát a tényt már ismételten megmutattuk, a munkafolyamatban szükségképpen és állandóan fellépő alternatív döntés. Ezt ugyanis, már legprimitívebb fokán is, megengedhetetlenül leegyszerűsítenénk, hogyha a célkitűzésben rejlő döntésre korlátoznánk. A célkitűzés kétségkívül alternatív döntés, de megvalósítása, a szellemi előkészítés és a gyakorlati-tényszerű keresztülvitel során egyaránt, korántsem egyszerű oksági történés, nem valamely megelőző döntés egyszeri oksági következménye. A megvalósítás mikéntje számára a döntés konkrét programot jelent, vagyis a lehetőségek reális, reálisan korlátozott és ezzel konkréttá vált mozgásterét. Nem szorul beható elemzésre – valamennyi mindennapi tapasztalat igazolhatja –, hogy mind valamely munka szellemi előkészítése során, legyen ez tudományos vagy pusztán empirikus-gyakorlati, mind pedig tényleges keresztülvitele folyamán mindig alternatív döntések egész láncolatával van dolgunk. A döntéseknek ez a sora, persze a konkrét összterv ezés konkrét mozgásterén belül, mindenütt teljesen nyilvánvalóan látható, attól kezdve, hogy mindig a legkedvezőbb munka-fogásokat keresik ki és a kevésbé alkalmasakat elvetik, a szellemi tervezés hasonló folyamataiig. Ez a folyamat az átlagos mindennapokban nem mindenki számára és nem mindig tudatos ugyan, de a közvetlen munkatapasztalatból következik, amely lényegileg azon alapul, hogy az egyes fogások, amelyek már beváltak, többnyire rögződnek s így „tudattalanná" tehetők feltételes reflexek formájában; genetikusan vizsgálva azonban minden egyes feltételes reflex egykor alternatív döntések tárgya volt. Ez nem szünteti meg azt, hogy az oksági folyamat a teleológiai tételezés következménye, csakhogy ezt nem egyetlen teleológiai tételezés hozza mozgásba egyszer s mindenkorra, hanem ellenkezőleg, a tényleges megvalósítás egyedi döntései szakadatlanul differenciálják, árnyalják, javítják vagy rontják ezt, természetesen azon az alapvonalon belül, amelyet az általános célkitűzés határozott meg. És bármelyik tetszés szerinti be-

szélgetés folyamán megfigyelhetjük, hogy ez a struktúra a teleológiai tételezések minden területére érvényes; esetleg előre van valami általános szándékunk, amelyet a beszélgetés segítségével el akarunk érni, de minden kimondott mondat, hatása vagy hatástalansága, a beszélgető partner válasza, esetleg hallgatása stb. szükségképpen új alternatív döntések egész sorát idézi elő. A mozgástér itt nagyobb, kiterjeszthetőbb stb., mint a szűkebb értelemben vett fizikai munka esetében, de ez senkit nem fog meglepni, aki ismeri fejtegetéseinket a teleológiai tételezés két típusáról.

Ezzel már legdurvább vonásaiban vázoltuk is a szabadság „ősjelenségét" az emberek társadalmi létében. Arról a tényről van szó, hogy a társadalmi-emberi életfolyamat összes mozzanatai, amennyiben nincs teljességgel spontán-szükségszerű biológiai jellegük (lélegzés), ilyen tételezések oksági eredményei és nem oksági sorok egyszerű tagjai. Természetesen az emberek alternatív döntése nem marad meg az egyszerű munka szintjén, hiszen éppen az imént láthattuk, hogy azok a teleológiai tételezések, amelyek nem a természettel folytatott anyagcserét szolgálják, hanem más emberek tudatára irányulnak, ebben a tekintetben ugyanazzal a struktúrával és dinamikával rendelkeznek. És bármilyen bonyolult életmegnyilvánulásokat idéz is elő a társadalmi munkamegosztás, egészen az emberek legmagasabbrendű szellemi teljesítményeiig, valamennyiük társadalmi alapját továbbra is az alternatív döntések alkotják. Ez természetesen csak a genezis sajátosságának fölöttébb általános és ezért elvont megőrzése. A tartalom és a forma állandóan korszakos minőségi változásoknak van alávetve, ezért ezek nem „vezethetők" és nem is „vezetendők" le a genézis ősformájából, mintha ennek egyszerű változatai volnának. De hogy ez az ősforma minden változás ellenére mégis megmarad, az azt jelzi, hogy itt a társadalmi lét elemi és fundamentális alapformájáról van szó, ahogy például a szervezet reprodukciója, összes minőségi változásai ellenére, a szerves természet ilyen permanens formája marad. Ha tehát, mint korábban hangsúlyoztuk, az alternatív döntések magasabbrendű megjelenési formáit csak az etikában tárgyalhatjuk is megfelelően, azért előzetesen itt is tehetünk néhány egészen általános megjegyzést a tényleges megvalósítás lényegéről. Hogy ne legyünk itt kitéve kezdettől fogva félreértéseknek, rögtön hangsú-

lyozzuk: üres gondolati konstrukciónak tartjuk az egy és – metafizikusan – oszthatatlan szabadságról szóló szokásos filozófiai általánosítást. A társadalmi fejlődés újból és újból kialakítja az emberi gyakorlat olyan területeit, amelyekben különböző tartalmakkal megtöltve, különböző struktúrák által megformálva, különböző dinamikákkal működésbe lépve stb. megjelenik az, amit általában szabadságnak szoktak nevezni. De ez a sokaság sem történelmi egymásutánjában, sem egyazon társadalom egymásmellettiségében nem szigorúan diszkontinuus és különnemű; különböző megtestesülései átjátszanak egymásba, anélkül persze, hogy maradéktalanul teljes egységbe olvadnának (például a jogi és a morális szabadság). Így tehát minden történelmi és társadalmi változásnál mégis megmarad valami sokaság mint olyan adott valami, amelynek gondolati vizsgálatakor mindig tiszteletben kell tartani a szférák, területek stb. specifikumát, ha nem akarunk erőszakot tenni a létező tényeken. Ezért e terület kifejtését és elemzését az etikának kell átengedni, aholis társadalmilag-történelmileg lehet kifejteni ezt a bonyolultba és – közvetlenül – tisztán szellemibe és egyénibe való felemelkedést, ahol tehát a szabadságoknak ezt a pluralizmusát a szabadságnak sok filozófiai rendszerben megtalálható pusztán metafizikai-egységes, elvont fogalmával ellentétben ontológiailag meg lehet alapozni.

Mégis – teljes mértékben fenntartva ezt a pluralisztikus felfogást – van valami ontológiai értelme annak, hogy az alternatív döntéseket általánosságban vizsgáljuk. Ha azt mondjuk, az ősembernek az az elhatározása, hogy kőcsiszoláskor a kezét kissé jobbra fent, nem pedig balra lent tartja, éppúgy alternatív döntés, mint Antigonéé, aki Kreon tilalma ellenére eltemeti bátyját, akkor nemcsak azt állapítottuk meg, hogy két, egyébként teljességgel különnemű jelenségkomplexusnak elvont-közös tulajdonsága van, hanem olyasmit mondtunk ki, ami egyben mindkettőjük jelentős közös vonása is. Az egyébként messzemenően különnemű jelenségek e benső összetartozásának objektív oldalát aktusaik általános értékszerűsége alkotja. Már a munka tárgyalásakor utaltunk arra, hogy terméke létszerű szükségszerűséggel sikerült vagy félresikerült, hasznos vagy haszontalan stb.; ezzel a tárgyak olyan benső sajátossága bukkan fel a társadalmi létben, amely teljesen idegen min-

den természeti tárgyiasságtól, s amely kizárólag a társadalmi reprodukciós folyamaton alapul. Mindazokat az átalakító aktusokat, amelyeket a munka, még a legkezdetlegesebb is, a természeti tárgyakon végrehajt, lefolyásának és eredményeinek a társadalmi reprodukciós folyamattal kapcsolatos viszonyán mérik le, és e mérce alkalmazásának megszüntethetetlen értékjellege van, ami egyúttal objektíve magában foglalja az értékszerű és értékellenes polaritásának alternatíváját. Ne tévesszen itt meg bennünket, hogy az értékelés közvetlenül szubjektív aktusnak mutatkozik. Az a szubjektív ítélet, hogy vajon ez vagy az a kő alkalmas-e más kövek csiszolására, vagy nem alkalmas, az alkalmasság objektív tényén alapul; a szubjektív ítélet egyes esetekben mellőzheti az objektív értékszerűséget vagy értékellenességet, de a valódi kritérium mégis ez az objektív sajátosság. És a társadalmi fejlődés éppen abban áll, hogy a gyakorlatban tendenciálisan megvalósul az objektív értékesség; persze mindig egyenlőtlen mozgások során, mindig olyan keretek között, amelyeket a társadalmi-történelmi hic et nunc az emberek cselekedetei számára mindenkor lehetővé tesz. Az értékelések e megszüntethetetlenségének az az oka, hogy a társadalmi lét összes tárgyai nem egyszerűen tárgyiasságok, hanem kivétel nélkül tárgyiasulások. Ez egyrészt azokra az esetekre is vonatkozik, amikor változatlan (esetleg akár megváltoztathatatlan) természeti folyamat játszik bele a társadalmi létbe. A szél természeti tény, amelynek önmagában véve semmi köze sincs az értékképzetekhez. De már a legrégebbi korok hajósai is teljes joggal beszéltek kedvező vagy kedvezőtlen szelekről, mert az X helyről Y helyre történő vitorlázás munkafolyamatában a szél ereje és iránya éppolyan szerepet játszik, mint egyébként a munkaeszköz, a munkatárgy anyagi tulajdonságai; a kedvező vagy kedvezőtlen szél tehát most a társadalmi lét, a természettel folytatott anyagcsere szférájának tárgya; az értékszerűség és értékellenesség e lét objektív tulajdonságaihoz tartozik, mindketten mozzanatok a munkafolyamat konkrét komplexusában. Nem vezet szubjektivizmust az értékelésbe, hogy ugyanazt a szelet az egyik hajós kedvezőnek, a másik kedvezőtlennek értékeli: a szél csak egy meghatározott konkrét folyamatban válik a társadalmi tárgyiasulás mozzanatává; csak e létező komplexuson belül lehetnek tulajdonságai értékesek vagy értéktelenek, de ebben

az összefüggésben objektív, nem pedig szubjektív módon azok, amik.

Ha tehát a munka alternatív döntéseiben rejlik a szabadság „ősjelensége", akkor ez azért van, mert a munka hozza mozgásba azokat az első aktusokat, amelyekben, amelyek által tárgyiasulások keletkeznek, amelyek tehát létük szerint mások, mint valami létezőnek másléttévaló pusztán spontán átalakulásai, s amelyek ezért valami valóban új létrejöttének mozgatói lehetnek, olyasmit hívhatnak életre, ami nemcsak objektíve változtatja meg a társadalmi létet, hanem ezt a megváltozást az emberi, akart tételezés tárgyává teszi. Az „ősjelenség" ezért nem két jelenség közti puszta választást jelent – ilyesmi magasabbrendű állatok életében is előfordulhat –, hanem az értékes és az értékellenes, esetleg (magasabb fokokon) két értékfajta, értékkomplexus közti választást, éppen mert az ember végső soron nem statikus, pusztán biológiailag meghatározott módon választ a tárgyak között, hanem arról dönt gyakorlatilag és aktívan, hogy vajon meghatározott tárgyiasságok megvalósíthatók-e, és ha igen, akkor miként valósíthatók meg. Az emberi társadalom fejlődése – az emberi szubjektum nézőpontjáról – lényegileg abból áll, hogy ilyen döntések uralkodnak az emberi életben minden lépésen a legmindennapibbtól a legmagasabbrendűig. Mindegy, hogy az emberek tudatosítják-e és hogy mennyire tudatosítják valamenynyi cselekvésüknek ezt az alapját – az élet minden társadalomban folytonosan olyan körülményeket alakít ki, amelyek eltakarhatják ezt a helyzetet –, él bennük valamiféle – noha gyakran tompa – érzés, hogy maguk alakítják életüket ilyen alternatív döntések segítségével. Ezért sohasem tűnhet el teljesen életérzésükből sem az az élménykomplexus, amelyen a szabadság filozófiai eszméje nyugszik, ezért vonulnak végig a szabadsággal foglalkozó gondolatok, a szabadság megvalósításának kísérletei az egész emberi történelmen, és ezért játszanak döntő szerepet, ahányszor az ember megpróbálja tisztán látni önmagát, világgal kapcsolatos állásfoglalását, ahogy döntő szerepet játszik a szabadság ellenpólusa, a szükségszerűség is, amelyet a mindennapi életben szintén újból és újból átél. Ezeknek a fejtegetéseknek csak addig a pontig kellett elvezetniük, ahol a probléma a maga általánosságában láthatóvá válik; konkrét kifejtése csak az etikában következhet be.

Ha most akár csak megközelítően adekvát módon meg akarjuk ragadni a gazdaság lényeges benső struktúráját és dinamikáját a társadalmi léten belül, akkor – most itt számunkra különösképpen az eszmei elem, a továbbiakban pedig az ideológia ontológiai helye és funkciója az érdekes – át kell tekintenünk, legalábbis legfontosabb meghatározásai alapján, a jelenség és a lényeg ontológiai problémáját a társadalmi létben. Ezért itt nincs terünk arra, hogy behatóbban megvizsgáljuk ezt a viszonyt a többi létformákban. Hiszen fennáll az a specifikus, minőségi különbség, hogy a társadalmi lét jelenségvilága a legtöbb teleológiai tételezés kiváltó tényezője, s közvetlenül ezek határozzák meg e lét felépítését és fejlődését, és ilyen módon jelentős szerepet játszanak a jelenség és a lényeg objektív dialektikájában is, míg a természet – mint magábanvaló természet, nem pedig mint a társadalom és a természet közti anyagcsere terepe – teljesen közönyösnek mutatkozik azzal szemben, hogy miként reagálnak lényegére és jelenségmódjaira. Tisztán megismerési probléma marad, létszerű következmények nélkül, hogy vajon a természet megfigyelői megrekednek-e a jelenségnél (sőt akár a látszatnál), vagy a lényegig nyomulnak előre. Ez persze már nem a természetre mint a társadalommal folytatott anyagcsere tárgyára vonatkozik, de a megismerés és a belőle fakadó teleológiai tételezés itt is csak a természeti törvényszerűségek társadalmi-emberi kihatásait befolyásolhatja ténylegesen, és nem magukat a törvényszerűségeket. A félreértések elkerülése végett a legnyomatékosabban emlékeztetnünk kell a törvényszerűségek valamennyi szükségszerű viszonyának már ismételten hangsúlyozott „ha – akkor" jellegére, mert ha elvont-logikai vagy ismeretelméleti módon abszolutizálják a szükségszerűség fogalmát, akkor olyan esetekben, amelyekben a természet megismerése (például kísérleti úton) az általunk ismert természetben elő nem forduló jelenségeket hoz létre, az a hamis látszat keletkezhet, mintha a természethez képest új jelenségekről volna szó. Holott valójában csak arról lehet szó, hogy például a kísérlet olyan új „ha – akkor" viszonyt fedezett fel, amellyel még az általunk eddig megismert valóságban nem találkoztunk; a valóságos természetontológiai lehetőség tehát éppen ezt a „ha – akkor" viszonyt bizonyítja, és, egyelőre, nyitott kérdés marad, hogy maga a természet az emberektől függetlenül előállít-e

ilyen „ha – akkor" viszonyt, és ha igen, akkor mikor és hol teszi ezt. Minőségileg más a természet szerepe a társadalommal való anyagcserében. Itt a természeti összefüggések lényegének felismerése forradalmasító társadalmi következményeket vonhat maga után, mégpedig mind a termelőerők fejlődése terén (gőz, elektromosság stb.), mind pedig az ideológiában (a kopernikuszi asztronómia hatása az emberek világképére).

Ha most e rövid, szükség-diktálta kitérő után visszatérünk magára a társadalmi létre, akkor Marxnak azzal a fontos módszertani kijelentésével kezdhetjük fejtegetéseinket, amely persze a jelenség és a lényeg egész problémakomplexusára vonatkozik: „... minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék."[21] Az árufétisről szóló híres fejezetében Marx mintegy a gazdasági jelenségvilág ősstruktúráját mutatja meg, ellentétbe állítva ezt az alapjául szolgáló lényeggel: „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek a tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennélfogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát."[22] Ez természetesen csak a társadalmi lét mozgásának legeredetibb tipikus esete, amelyet először a gazdasági gyakorlat területén vizsgálunk meg. Minél fejlettebbé, minél társadalmibbá válik a gazdasági élet, annál döntőbb szerephez jut benne szükségképpen a jelenségnek és lényegnek ez a viszonya. Ez létszerű alapjával együtt világosan látható ott, ahol Marx az állítólag pénzt fialó pénznek a kapitalizmusban igen elterjedt jelenségformáját tárgyalja. Elemzését e jelenség jellemzésével fejezi be: „De ez csak mint eredmény jut kifejezésre, annak a folyamatnak a közvetítése nélkül, amelynek eredménye."[23] Ezzel létszerűen pontosan körülírta a gazdasági élet jelenségmódjainak fontos közös vonását: a társadalmi létben, főként a gazdaság területén, minden egyes tárgy, lényegét tekintve, előrehaladó komplexus; ez azonban a jelenségvilágban gyakran szilárdan körülhatárolt statikus tárgynak mutatkozik; a jelenséget itt éppen az teszi jelenséggé, hogy a közvetlenség szempontjából eltünteti azt a folyamatot, amelynek létezését mint jelenség köszönheti. Nem becsülhetjük túl a lényeges gazdasági fo-

lyamat e jelenségmódjának társadalmi jelentőségét. Marx másutt áttekintést ad arról, hogy miként fakadnak a pénz ilyen jelenségmódjából a legjelentősebb gondolkodók fontos elméleti állásfoglalásai, és egész kultúrkorszakok döntő gyakorlati állásfoglalásai is. A pénz valódi, a legcsekélyebb mértékben sem titokzatos genézisét Marx az áruviszony elemzésekor mint gazdasági genézisének egyszerű, magától értetődő szükségszerűségét ontológiailag meggyőzően fejtette ki, amikor kimutatta, hogy az általános értékforma létrejötte miként tette gyakorlatilag alkalmas megtestesülését, a pénzt hosszú időre a gazdasági élet önálló alakjává: „Az arany a többi áruval csak azért lép szembe mint pénz, mert már előzőleg szemben állt velük mint áru. Mint minden más áru, az arany egyenértékként is funkcionált, akár mint egyes egyenérték elszigetelt cseremű veletekben, akár mint különös egyenérték más áruegyenértékek mellett. Szűkebb vagy tágabb körökben mindinkább általános egyenértékként funkcionált. Mihelyt az áruvilág értékkifejezésében kivívta e hely monopóliumát, pénzáruvá válik, és csak attól a pillanattól fogva, hogy az arany már pénzáruvá lett . . . változik át az általános értékforma pénzformává."[24] A lényeg gazdasági-valóságos eredetének ez a tiszta áttekinthetősége a legélesebben ellentétben áll a neki megfelelő jelenségvilág gyakran misztikusba átcsapó, fetisisztikusan ható áttekinthetetlenségével. Marx erről is világos összefoglalást ad, amelyet nagy terjedelme ellenére idéznünk kell, hogy a gazdaság területén konkrétan érzékeltetni tudjuk, milyen ellentétben áll a lényeg eredetének és sajátosságának viszonylagos egyszerűsége a jelenségvilág kuszaságával. Marx ezt mondja: „A pénz nem pusztán az árucsere közvetítő formája. A pénz a csereérték forgalmi folyamatból kinövő formája, olyan társadalmi termék, amely a vonatkozások révén, melyekben az egyének a forgalomba lépnek, maga hozza létre magát. Mihelyt az arany vagy az ezüst (vagy bármelyik más áru) mint értékmérő és forgalmi eszköz . . . kifejlődtek, pénzzé válnak, a társadalom közreműködése és akarata nélkül. Hatalmuk végzetként jelenik meg, és az emberek tudata, különösen olyan társadalmi állapotokban, amelyeket a csereérték-viszonyok mélyebb fejlődése tönkretesz, berzenkedik az ellen a hatalom ellen, amelyre egy anyag, egy dolog szert tesz velük szemben, az átkozott fém uralma ellen, amely merő őrült-

ségnek látszik. Először a pénzben, mégpedig a legelvontabb, ezért legérthetetlenebb formában – olyan formában, amelyben megszűnik minden közvetítés – jelenik meg a kölcsönös társadalmi vonatkozásoknak egy szilárd, mindent legyűrő, az egyéneket maga alá besoroló társadalmi viszonnyá való átváltoztatása. Éspedig annál kegyetlenebb ez a jelenség, mert előfeltétele, amelyből kinő, a szabad, önhatalmú, atomisztikus magánszemélyek megléte, akik csak a kölcsönös szükségletek révén a termelésben vonatkoznak egymásra. Az ókori filozófusok, akárcsak Boisguillebert, ezt a pénz visszájárafordításának tekintik, visszaélésnek a pénzzel, amely szolgából úrrá lesz, leértékeli a természetes gazdagságot, megszünteti az egyenérték arányosságát. Platón a maga *Politeiá*-jában a pénzt erőszakosan mint puszta forgalmi eszközt és mértéket akarja megtartani, de nem akarja, hogy pénzzé mint olyanná váljék. Arisztotelész ezért a forgalom Á – P – Á formáját, amelyben a pénz csak mint mérték és érme funkcionál, olyan mozgásnak tekinti, amelyet ő az oikonomikének nevez, mint a természetest és ésszerűt, viszont a Á – P formát, a khrématisztikét, természetellenesnek, célszerűtlennek bélyegzi. Csak a csereérték ellen harcolnak itt, amely a forgalom tartalmává és öncéljává válik, az ellen, hogy a csereérték mint olyan önállósul, az ellen, hogy az érték mint olyan a csere céljává válik és önálló formát kap, eleinte még a pénz egyszerű, kézzelfogható formájában."[25]

A felszínesnél rosszabb eljárás volna, ha a pénz hatalmának mitikussá-válását, a mindennapi életben végbemenő eldologiasodott fetisizálását egyszerűen kinevetnénk, mint primitív korok előítéletét, és büszkén a magasabbrendű formációk növekvő felismeréseire hivatkoznánk. A magas fejlettségű kapitalista formáció ugyanis hasonlóan eltorzított jelenségformát hív életre, amelyet a gyakorlat aktív szereplői és elméleti szószólói éppoly kevéssé látnak át, mint az ókori görögök a pénz titokzatos hatalmát. Arra gondolunk, hogy a profit spontánul és a kapitalista gyakorlat szempontjából feltétlenül eltakarja az értéktöbbletet; arról a kapitalista jelenségvilágról van szó, amelyben az értéktöbblet teljességgel eltűnik a profit mögött, és az így kialakuló, a folyamat lényegét eltorzító eldologiasodás minden egyes kapitalista gyakorlat megingathatatlan, valóságos alapjává válik. Marx ezt a folyamatot is a legnagyobb

egzaktsággal írta le: „Az *értéktöbblet* mint amit maga a tőke tételezett és amelyet a tőke összértékéhez való számszerű viszonyával mérnek: a *profit.* Az eleven munka, amelyet a tőke elsajátított és elnyelt, úgy jelenik meg, mint a tőke saját életereje; az ön-újratermelő ereje, amelyet azonfelül még módosít a tőke saját mozgása, a forgalom, és a saját mozgásához tartozó idő, a forgalmi idő. Így van csak tételezve a tőke mint önmagát megörökítő és megsokszorozó érték, azáltal, hogy mint előretételezett érték megkülönbözteti magát önmagától mint tételezett értéktől. Minthogy a tőke egészen a termelésbe lép és a tőke és különböző alkotórészei csak formailag különböznek egymástól, egyaránt értékösszegek, ezért az értéktételezés úgy jelenik meg, mint ami egyaránt immanens a számukra. Azonkívül, minthogy a tőkének az a része, amely munkára cserélődik, csak annyiban hat termelő módon, *amennyiben a tőke többi részei is tételezve* vannak – és ennek a termelékenységnek az arányát e részek értéknagysága stb., egymással kapcsolatos különböző meghatározása ... szabja meg –, ezért az értéktöbblet, a profit tételezése úgy jelenik meg, hogy ezt a tőke valamennyi része egyaránt meghatározza. Mivel egyfelől a munka feltételei a tőke objektív alkotórészeiként, másfelől maga a munka a tőkébe bekebelezett aktivitásként tételeződik, ezért az egész munkafolyamat a tőke saját folyamataként jelenik meg, és az értéktöbblet tételezése az ő termékeként, melynek nagyságát ezért nem is a többletmunkával mérik, amelyre a tőke kényszeríti a munkást, hanem megnövekedett termelékenységként, amelyet a tőke nyújt a munkának. A tőke tulajdonképpeni terméke a profit. Ennyiben a tőke most a gazdagság forrásának van tételezve."[26] Tehát ismét a gazdasági termelés saját dialektikája által előidézett jelenségvilággal van dolgunk, olyan jelenségvilággal, amely éppígylétében valóság, nem pedig látszat, hiszen a kapitalizmus gyakorlati mindennapi életében ez alkotja a teleológiai tételezések közvetlenül valóságos alapját, és attól még ezek a tételezések nem semmisítik meg magukat, hogy valami valótlant tételeznek és egy olyan látszaton alapulnak, amely nem felel meg a valóságnak. Csakhogy e jelenségvilág így adódó sajátos mivolta mindazoknak a tételezéseknek közvetlenül valóságos alapja, amelyekben az egész gazdasági rendszer valódi reprodukciója meg tudja őrizni, tovább tudja fejleszteni önmagát. Itt is

csak a lényeg ontológiai-genetikus vizsgálata deríthet fényt a jelenségvilággal kapcsolatos igazságra; ez a jelenségvilág azonban, mint ezt már a munka elemzésekor megfigyelhettük, mégis közvetlen-szilárd alapot szolgáltathat a kapitalista mindennapi gyakorlat teleológiai tételezései számára. Marx a következőképpen írja le ezt a viszonyt: „Az értéktöbblet és az értéktöbblet rátája viszonylag láthatatlan, ez a lényeg, amelyet fel kell kutatni, míg a profitráta és így az értéktöbblet profit-formája a jelenség felszínén mutatkozik."[27] Minden további magyarázat nélkül érthető, hogy a gazdasági jelenségvilág itt vázolt sajátossága uralkodik az átlagprofitráta egész problémakomplexusán, amelyről már gyakran ejtettünk szót – hiszen ennek gazdaságilag meglévő alapzatát is az adja, hogy az értéktöbblet eltűnik a profit mögött. Marx így tárja fel az itt döntő, lényeges viszonylatot, mely eltűnőfélben van a jelenségvilágból: „Az általános profitráta e folytonos süllyedésének tendenciája tehát nem más, mint *a tőkés termelési módra jellemző kifejezése* annak, hogy a munka társadalmi termelőereje folytonosan tovább fejlődik."[28]

Így nő ki a kapitalizmus gazdasági folyamatából szükségképpen a társadalmi tárgyiasság eldologiasodása, mint létező jelenségvilág, és természetesen az ennek megfelelő tükröződés is az emberek tudatában, akik ebben a közvetlen jelenségvilágban hajtják végre gyakorlati tételezéseiket, ebben a világban élnek, és cselekedeteik azokra a kérdésekre válaszolnak, amelyeket e világ vet fel. Az értéktöbblet profittá való átváltozása itt döntően fontos tényező. Marx ezt a következőképpen írja le: „Ugyanabban a mértékben, ahogy a profit alakja elrejti benső magvát, a tőke mindinkább tárgyi alakot ölt, viszonyból mindinkább dologgá válik, de olyan dologgá, olyan érzéki-érzékfölötti lénnyé, amely a társadalmi viszonyt a testébe, önmagába nyelte le, és önmagához fiktív élettel és önállósággal viszonyul. A *tőkének* és a *profitnak* ebben a formájában a tőke kész előfeltételként a felszínen jelenik meg. Valóságának ez a formája vagy inkább létezési formája."[29] Ez a valóság minden olyan viszonyban érvényesül, amely ezen a talajon jön létre. Így eldologiasodott-eltorzult formában, mintha például a földjáradék a föld terméke volna; „. . . a járadék úgy jelenik meg, mint ennek a tőkés termelés által megteremtett összes alakja, mint szilárd, adott,

minden pillanatban meglévő, tehát az egyes emberek számára függetlenül meglévő előfeltétel. A bérlőnek járadékot kell fizetnie mégpedig ennyit és ennyit a föld nagysága és mindenkori minősége szerint."[30] Az értéktöbblet eltűnik a kapitalizmus jelenségvilágából, s ezáltal alakulnak ki az olyan eldologiasodott képződmények, amelyekben objektíve közös egységük, az értéktöbblet „mind felismerhetetlenebbé válik, és nem mutatkozik meg a *jelenség*ben, hanem előbb fel kell fedezni mint rejtett misztériumot."[31]

A lényegnek ez a jelenségszerű eltorzulása, amelyet a lényeget valóban előidéző folyamat eltűnése vált ki, szükségképpen megnyilvánul az értéktöbblet közvetlen termelésekor is. Tudjuk, hogy a gazdasági haladás lényege főként abban rejlik, hogy a dolgozók életének reprodukciójához szükséges társadalmi munka társadalmilag teljesített összmunkájuknak mind kisebb százalékát teszi ki. Ez a lényeges fejlődés, ha gyakran egyenlőtlen módon is, a rabszolgaság kialakulása óta megy végbe. És a különböző gazdasági formációk struktúráját lényegileg az határozza meg, hogy milyen feltételek, milyen gazdasági meghatározottságok között megy végbe a többletmunka (értéktöbblet) kialakulása és elsajátítása. Marx megmutatja, hogy ebben a gazdasági fejlődésben nemcsak lényeges egyenlőtlenségek adódnak, hanem hogy a különböző formákban kialakuló elsajátítási módok vagy kinyilvánítják vagy elrejtik ezt a viszonyt. Érdekes, hogy a feudalizmus az az egyetlen formáció, amelyben a saját reprodukció érdekében végzett munka és a többletmunka viszonya világosan szétválva és megkülönböztethetően mutatkozik meg, míg a rabszolgaságban és a kapitalizmusban egyaránt, noha ellentétes módokon, eltűnik a kizsákmányolás formáiban ez a különbség. Marx így fejti ki e különbségeket: „A munkabér formája tehát eltünteti minden nyomát annak, hogy a munkanap szükséges munkára és többletmunkára, megfizetett és meg nem fizetett munkára oszlik. Az egész munka megfizetett munkaként jelenik meg. A robotmunkánál térben és időben, kézzelfoghatóan érzékileg megkülönböztethető a robotos önmaga számára végzett munkája és a földesúr számára végzett kényszermunkája. A rabszolgamunkánál a munkanapnak még az a része is, amelyben a rabszolga csak saját létfenntartási eszközeinek értékét pótolja, tehát amelyben valójában önmaga számára dolgozik, úgy jelenik meg

mint gazdája számára végzett munka. Egész munkája meg nem fizetett munkaként jelenik meg."[32] Itt is szükség van egy objektíve tudományosan végigvitt társadalmi-ontológiai genézisre, hogy a jelenségformák mögött észrevehessük az igazi lényeget.

A marxi közgazdaságból itt csak néhányat választottunk ki a legfontosabb problémakomplexusok közül, számukat tetszés szerint növelhetnénk, de azt hisszük, az eddigi fejtegetés elegendő ahhoz, hogy a gazdasági szférák valódi dinamikáját kifejtsük és eloszlassuk a velük kapcsolatban elterjedt téves ítéleteket. Azok között, akik nem becsülik le a gazdaságtan jelentőségét a társadalmi lét össz-összefüggésében – sok polgári tudós erre hajlik –, s különösképpen azon marxisták között, akik vagy a II. Internacionálé vagy a sztálinizmus korszakára építik fel módszertanukat, elterjedt az az elképzelés, mintha a gazdasági szféra valamiféle második természet volna, amely a társadalmi lét másik részétől, attól, amit felépítménynek, ideológiának neveznek, struktúrájában és dinamikájában minőségileg különbözik, és merev, kizárólagos ellentétben áll vele. (Csak Plehanov és Sztálin nézeteire emlékeztetünk.) Arra törekedtünk, hogy eloszlassuk az ilyen előítéleteket. Hiszen a munka mint a gazdasági szféra végső, többé már fel nem bontható eleme, mint itt már részletesen kifejtettük, a teleológiai tételezésre épül fel, és különböző szemszögekből azt is megmutattuk, hogy mindazok a mozzanatok, amelyeket a gazdasági szféra struktúrája és dinamikája idéz elő, mind szintúgy teleológiai aktusok, akár közvetlenül vagy közvetve a munkafolyamatra irányulnak, akár olyanok, amelyeket a munkafolyamat hoz mozgásba. Ebben az alapvető tekintetben a gazdasági szféra egyáltalán nem különbözik a társadalmi gyakorlat egyéb területeitől. Abban sem – ami a teleológiai tételezésekből mint a folyamat lényeges mozgásaiból szükségképpen következik –, hogy az egyes tételezések szükségszerű kiindulópontja mindig egy eszmei mozzanat. Ebben a tekintetben tehát az egész társadalmi lét ontológiailag egységesen épül fel. Ha következetesen végiggondoljuk a valóságot és marxi dialektikus koncepcióját, akkor nem tartható a valóság szerkezetileg és dinamikusan mereven ellentétes szférákra való kettéosztása. Akkor sem juthatnánk kielégítő eredményekre, ha egyrészt a természettel folytatott anyagcserében, másrészt a kizárólagos társadalmon belüli gyakor-

latban egymással abszolúte szemben álló elveket akarnánk látni. Akadnak ugyan a legfejlettebb ideológiai szférákban olyan tételezési módok, amelyek az emberek anyagi cselekvéseit rendszerint csak nagyon távoli közvetítésekkel befolyásolják, de gondoljuk meg, hogy ebben az esetben is csak a közvetítési folyamaton belüli mennyiségi különbségre bukkannánk. Minél fejlettebb, minél társadalmibb valamely gazdasági formáció, annál bonyolultabb közvetítési rendszereket kell önmagában és önmaga körül kiépítenie, noha mindezek valamiképpen kölcsönhatásban állnak az ember önreprodukciójával, a természettel folytatott anyagcserével, továbbra is erre vonatkoznak és egyúttal segítően vagy gátlóan visszahatnak rá. Ilyen esetekben az is világos, hogy a felépítmény fontos részei, elég, ha a jogra vagy a politikára gondolunk, egészen bensőséges kapcsolatban, benső kölcsönhatásban állnak ezzel az anyagcserével.

A munkával kialakuló, belőle kinövő teleológiai tételezések ezért az emberek társadalmi létének alapvető alkotóelemei ugyan, e lét mint egész azonban olyan elválaszthatatlanul kapcsolódik az ember fizikai létezéséhez és ennek reprodukciójához, hogy az abszolút kettéosztás szükségképpen lehetetlennek látszik. Ez persze nem jelenti azt, hogy az összekötő és egységesítő kölcsönhatásoknak mindenütt egyforma erőseknek és intenzíveknek kell lenniük. Ellenkezőleg. Ilyen tekintetben még a gazdasági szféra különböző részein belül sem lehet állandó az arányuk. A gazdaságnak mint létnek a történetisége végül is nemcsak egyes komplexusainak állandó struktúra- és intenzitás-változásaiban nyilvánul meg, hanem abban a funkcióváltozásban is, amely a maga részéről jelentősen visszahat erre az arányosságra. (Gondoljunk csak arra, hogy a kereskedelmi és a pénztőke a kapitalizmus előtti formációkban és a kapitalizmusban különböző, sőt gyakran éppenséggel ellentétes funkciókat tölt be.) De mindezek a fölöttébb bonyolult átmenetek, amelyek lehetetlenné teszik a gazdasági szféra és a felépítmény metafizikus-merev, átmenet nélküli szembeállítását, korántsem jelentik azt, hogy a társadalmi léten belül végrehajtott teleológiai tételezések összkomplexusa most már különbségnélküli-egységes pép volna. Imént láttuk, hogy magában a gazdasági szférában is, persze jelentősen befolyásolva a többi komplexust, ontológiailag fölöttébb fontos különbségek vannak a jelenség és a lényeg között. Ki-

mutattuk, hogy az idealista előítéletekkel ellentétben mindkettőt létező meghatározásoknak, nem pedig pusztán gondolati meghatározásoknak, gondolati különbségtételeknek kell tekinteni. Az is világossá vált előttünk, hogy ez a két létforma, amelyet tömérdek kölcsönhatás kapcsol egymáshoz, dinamikus egységet alkot, amelyben azonban előrehaladó létének konkrét meghatározásai, összefonódottságuk ellenére, igen különféleképpen hatnak.

Ha a gazdaságtanban helyesen akarjuk felfogni minden jelenség ontológiai egységét és különbözőségét, akkor, ontológiailag-kritikusan, vissza kell nyúlnunk a problémakomplexus hegeli tárgyalására. Hegel már a viszonylag korai *Philosophische Propädeutik*-ban úgy határozza meg a jelenséget, hogy ez „nem magában és magáért létező, hanem valami másban megalapozott". És rögtön hozzáfűzi mint a lényeg és jelenség viszonyának döntő meghatározását: „A lényegnek meg *kell* jelennie."[33] Ezzel egyrészt a lényeg létszerűen túlsúlyos mozzanatként jelent meg a kölcsönhatásban, másrészt kettőjük szintén létszerű viszonya úgy konkretizálódik, hogy a jelenségnek szükségképpen a lényeg létéből kell fakadnia. Kettőjük dinamikus egysége azon alapul – ezt persze nem tartalmazzák már teljes világossággal Hegelnek a pusztán ontológiai és nem tudatosan a társadalmi létre irányuló fejtegetései –, hogy a társadalmi létben mindkettő teleológiai tételezésekből jött létre, mégpedig úgy, hogy a gazdasági szféra minden egyes ilyen tételezésében a lényeg és a jelenség objektíve egyidejűleg tételeződik, és világosabb differenciálódásra csak akkor kerül sor, amikor a mozgásba lendült oksági sorok egymástól elkülönült létkomplexusokként különleges arculatokkal kifejlődnek, és az állandó kölcsönhatás további fennmaradása ellenére – közvetlenül, viszonylagosan – elválnak egymástól. Hegel zseniálisan határozta meg ennek a végső összetartozáson belüli divergenciának a legáltalánosabb vonásait, noha a materialista dialektika ontológiájának néhány ponton konkretizálva helyesbíteni kell meghatározásait. Ezt mondja: „. . . a törvények birodalma a létező vagy megjelenő világ *nyugodt* képmása."[34] Mint sajnos oly gyakran, Hegel ezt a döntő ontológiai tényállást itt sem ontológiailag objektív magában- és magáértvalóságában, hanem ismeretelméletileg-logikailag szubjektivizálva (képmás) fejezte ki. Hegel tulajdonképpeni gondolata világosabban és szemléletesebben fejeződik

ki, amikor a jelenségvilágot az így jellemzett lényeg világával állítja szembe. Hegel az azonosságnak és nem-azonosságnak erről az azonosságáról a jelenség és a lényeg viszonylatában a következő képet adja: „A törvények birodalma a jelenség *nyugodt* tartalma; a jelenség is tartalom, de önmagát nyugtalan változásban és másra való reflexióként mutatja. A jelenség a törvény mint a negatív és éppenséggel változó egzisztencia, az ellentétbe való átmenetnek, az egységben való megszűnésnek és visszamenetelnek a *mozgása.* A nyugtalan formának vagy a negativitásnak ezt az oldalát a törvény nem tartalmazza; ezért a jelenség a törvény ellenében a totalitás, mert tartalmazza a törvényt, de többet is, nevezetesen az önnönmagát mozgató forma mozzanatát."[35] Kiegészítésképpen hadd jegyezzük meg itt, hogy Hegel a lényegnek mint tartalomnak a birodalmát már inkább ontológiai módon jellemzi, mint a korábbi helyen, noha e két komplexus meghatározásánál, amelyek egymással létszerűen is reflexiós viszonyban állnak, logikailag-ismeretelméletileg mellőzi a döntő ontológiai összefüggéseket, mivel az általánosságból formálisan épít ki reflexiós vonatkozást (tartalom–forma) ezzel a specifikus komplexus-viszonnyal kapcsolatban. A jelenség szigorú ontológiai értelemben éppoly kevéssé lehet a lényeg formája, mint ahogy a lényeg sem lehet csupán a forma tartalma. Mindezek a komplexusok természetszerűleg saját tartalmuk formái, és összekapcsolódásuk ennek megfelelően két önmagában egységes forma–tartalom viszony közt megy végbe.

Ezek a Hegel megfogalmazásaival szemben támasztott szükségszerű kifogások azonban mitsem változtatnak azon, hogy Hegel mégis alapvetően helyesen ragadja meg az elválaszthatatlan egységen belüli különbözőség bizonyos döntő vonásait. Hogy ezekhez eljuthassunk, mindenekelőtt a lényeg jellemzésekor használt hegeli „nyugodt" jelzőt kell igazi ontológiai sajátosságára visszavezetni. A tényállás első, viszonylagos megközelítésekor kiderül, hogy a „nyugodt képmás" fontos oldalait tárja ugyan fel a lényegben működő, lényegszerűségét alkotó törvényeknek, de egyúttal túl közel hozza ontológiai dinamikáját valamiféle ismeretelméleti statikához. Hiszen a gondolati képmás „nyugalma" olyan ismertetőjegy ugyan, amely a szóbanforgó folyamat valódi tulajdonságait – főtendenciáinak folyamatosságát, összetevőinek törvényszerű arányait – foglal-

ja össze, de egyúttal eltakarja, hogy itt elsősorban valódi fejlődési folyamatról van szó. Magától értetődik, hogy ez a meg-nem-felelés a törvényszerűségeknél, főként a szervetlen természet törvényszerűségeinek esetében, sokkal kevésbé zavaró, mivel a társadalmi létben egyrészt minden egyes törvényszerűség történelmi jellege, eredete és elhalása minőségileg egészen más nyomatékkal fejeződik ki, másrészt a velük kapcsolatos emberi reagálás csak társadalmilag juthat ontológiai jelentőséghez. A hegeli meghatározás korlátai tehát általánosságukkal, azzal az igényükkel függnek össze, hogy a lényeget és a jelenséget az összlét területén logikailag egységesen határozzák meg. A társadalmi létben ezért a lényeg „nyugvó" jellege nem más, mint azoknak a folyamatoknak a tendenciális folyamatossága, amelyek legalapvetőbb meghatározásait alkotják. Ez a folyamatosság ontológiailag azon alapul, hogy itt azokban és azok közül az emberi-teleológiai tételezések közül, amelyek a társadalmi lét oksági sorait szakadatlanul mozgásba hozzák és mozgásban tartják, mindig, túlnyomórészt az objektív-kauzális mozzanatok uralkodnak, és domináló szerepet játszik az az általunk már régen ismert elv, hogy az eredmények túlmennek a tételezések társadalmi-emberi intencióin. A legvilágosabban ezt az emberi egyén reprodukciójához feltétlenül szükséges munka állandó csökkenésének tendenciája mutatja, összehasonlítva azzal az összmunkával, amelyet az ember a társadalmi-történelmi fejlődés folyamán ténylegesen el tud végezni. E tendencia ellenállhatatlan mivolta abból az új mozzanatból fakad, amely a munkát mint teleológiai tételezést ontológiailag jellemzi. Ennek az újdonságnak is dinamikus jellege van, mivel a teleológiai tételezésben megnyilvánuló hatása nem pusztán a megvalósulás mindenkori közvetlen egyedi aktusaiban érvényesül, hanem éppen ezeknek a közvetítésével újítások állandóan működő kiváltó elvévé válik. Az ilyen újítások ontológiai lényege – bármilyen beláthatatlanul sokrétűnek látszanak is technikai szempontból – lényegileg mindig a dolgozó ember közvetlen reprodukálásához szükséges munkaidő csökkenéséből áll, abból, hogy általánosan társadalmi jellegű munkateljesítmények és munkaeredmények szabadulnak fel. A munkának ebből a fejlődési vonalából, a munkateljesítmény ezáltal előidézett állandó növekedésének közvetítésével, egyrészt a természeti korlátok visszaszorulása,

a társadalom mind erőteljesebb társadalmiasodása következik, vagyis egy olyan folyamat, amelyet más összefüggésekben már ismételten leírtunk, másrészt az egyes társadalmak állandó növekedése, a köztük kialakuló gazdasági kölcsönös vonatkozások szakadatlan elmélyülése, amelyek eddigi csúcspontjukat a kapitalizmus által alkotott világpiacban érték el, de itt már régóta tapasztalhatók a mennyiségi és minőségi továbbfejlődés szükségességének félreérthetetlen jelei.

Ha most ezt a három, egymáshoz szorosan kapcsolódó fejlődési vonalat joggal valamely egységesen előrehaladó komplexus tartalmának tekintjük, akkor két olyan vonást vehetünk bennük észre, amelyek világosan mutatják, hogy Hegel viszonylag jogosultan, de azért persze megtévesztően is járt el, amikor a lényeget a nyugalom és az egységesség elvének határozta meg, a jelenségvilág nyugtalanul mozgalmas sokoldalúságával szemben. Míg ugyanis először a társadalmi jelenségvilág a kimeríthetetlen tarkaságnak, a mindenkor egyszeri, összehasonlíthatatlan, egymáshoz képest különnemű és ellentmondásos képződmények láncolatának, egy folyton-folyvást egyenlőtlen folyamatnak a képét mutatja, míg másodszor az emberi tevékenység változásainak és megmerevedéseinek, ha nem is mindenható, de nyilvánvalóan részben ténylegesen meghatározó szerep jut e folyamatban, addig a lényeg gazdasági világa tendenciálisan egyértelműen meghatározott irányokat mutat, és messzemenően függetlennek bizonyul a tételezések szándékaitól. A hegeli „nyugalom" eltorzít ugyan egy nagyon fontos mozzanatot, nevezetesen azt, hogy a lényeg is folyamatszerű, de mégis nagyon világosan utal a lényeg és a jelenség szféráinak alapvető különbségeire, sőt ellentétességeire. A hegeli álláspont bírálata ellenére ragaszkodnunk kell ehhez a különbséghez, ha olyan megismeréshez akarunk eljutni, amely megfelelően ragadja meg a gazdasági szféra igazi létét a társadalmi léten belül. Ehhez persze még egy kiegészítő (de nem megszüntető) fenntartást kell hozzáfűznünk. A lényeg egész szféráján belül végbemenő mozgások függetlenebbek a tételezés szándékaitól, és ez e szféra létének bizonyos „természetszerű" látszatot kölcsönöz; ha a társadalomról – éppoly gyakran, mint sokértelműen – mint „második természetről" esik szó, akkor többnyire éppen erre a szubjektumtól való függetlenségre gondolnak.

Ezzel, kellő dialektikus konkretizálás esetén, e lét egyik valódi tulajdonságát mondják ki. De nem szabad itt sohasem elfelejteni, hogy ez a tudatos aktusoktól való függetlenség mégis feltételezi, hogy ezek a függetlenség létszerű alapjai, hogy tehát a társadalmi lét még legmagasabbrendű és legtisztább objektivitásának formájában sem lehet olyan tökéletesen független a szubjektumtól, mint a természeti folyamatok. De ha gondolatilag ragaszkodunk ehhez a „természeti" objektivitáshoz, akkor – ha kritikailag kellőképpen elhatároljuk magunkat minden természeti analógiától – egyúttal ismeretelméleti biztosítékhoz jutunk azzal a mélyen begyökeredzett, még Hegelnél is meglévő koncepció ellen, amely valamiféle reál-teleológiát feltételez az emberiség történetében. Ez a szféra a maga határozottan nem-teleológiai, tisztán okságilag szükségszerű jellegével ténylegesen valamiféle „második természetnek" bizonyul. A minőségileg döntő különbség abban mutatkozik meg, hogy mivel létszerűen az emberi-teleológiai tételezéseken alapul, ez a szféra a törvényszerűségek általános „ha – akkor" sajátosságában szükségképpen kinyilvánítja tendenciajellegét, azt, hogy mint irányvonal – elkerülhetetlen ingadozásokkal – megvalósul. Az összfolyamat nem teleológiai jellege is a lényeg törvényszerűségeinek ezt a „ha – akkor"-jellegét világítja meg. Ha megnyilvánulásai valamiféle beteljesülésre irányuló célszerű folyamat megnyilvánulásai volnának, akkor nem lehetne eltérni a fejlődéstől, nem juthatna a fejlődés zsákutcába is. De éppen Marx mutatta meg, hogy azok a formációk, amelyeket ázsiai termelési viszonyoknak nevez, minden döntő viszonylatukban jellegzetesen zsákutcák, mégpedig olyanok, amelyekben a gazdaság itt vázolt alapvető tendenciái csak bizonyos fokig bontakozhatnak ki, de azután legfeljebb csak arra képesek, hogy ismét újra létrehozzák az egyszerű újratermelés formájában azt, amit így elértek, de sohasem tudnak minőségileg magasabb fokra emelkedni.[36]

De a lényeg-szféra ontológiai sajátosságának megismerése a gazdaság területén sohasem merevedhet olyan elképzeléssé, mintha itt olyan zárt világgal volna dolgunk, amely döntően meghatároz ugyan más szférákat, de nincs velük valódi kölcsönhatásban. Ez főként a jelenségvilágra vonatkozik. Ha itt is, mint mindenütt – joggal – az ontológiai genézisből indulunk ki, akkor mindig tisz-

tában kell lennünk azzal, hogy mindkettő létszerűen és egyformán ugyanazoknak a teleológiai tételezéseknek a terméke. Teljes lehetetlenség volna azt képzelni, hogy adódhatnak olyan meghatározott munkatételezések, amelyekből a lényeg szférája szintetizálódik, és olyan ezektől különböző munkatételezések, amelyek jelenségvilágukat alapját alkotják. Nem. Mindenki azonnal beláthatja, hogy társadalmilag csak egyetlen, létszerűen egységes munkafolyamat létezik, amelynek elemei alkotják mindig és mindenütt az egyes emberek és a kollektív munkára szövetkezett embercsoportok egyedi munkaaktusait. Ezekből az önmagukban véve egységes munkatételezésekből alakul ki egyidejűleg és egymástól elválaszthatatlanul a mindenkori gazdasági formációk lényege és jelensége. Ez az egység a kettősségben vagy kettősség az egységben azonban létszerűen a legcsekélyebb mértékben sem titokzatos. A munka elemzéséből tudjuk, hogy a teleológiai tételezés aktusa elkerülhetetlenül sohasem csak azt valósítja meg, amire szándékosan törekedett, hanem mindig mást és többet is (feltéve, hogy a tételezés nem vall kudarcot). Hiszen a munka, éppen mivel mindennemű gyakorlat modellje, nem kerülheti el mindenféle emberi gyakorlatnak azt az alapvető szituációját, hogy egy tudatosan sohasem teljesen felismert helyzetben cselekvésre készteti, esetleg kényszeríti az embert. Így hát az olyan oksági sorok mozgásba hozatala, amelyeknek jelentősége, hatása stb. túlvezet a tételező aktuson, minden egyes teleológiai tételezés ismérve.

Maga ez a túlhaladás fölöttébb komplex jelenség, amely a folyamatnak és termékeinek tárgyiasságával kapcsolatban mindenkor megnyilatkozik, de amely mégis megőrzi ebben a végtelen sokrétűségében a maga létszerű egységét. A lényeg és a jelenség lehetetlen volna a maga létszerű dialektikájában, ha nem ilyen alapvetően egységes genézisből fakadna, és nem őrizné meg dinamikusan ezt az egységet. Hogy még egyszer idézzünk egy gyakran felhozott példát: az átlagprofitráta süllyedésének lényege az, hogy a termelőerők fejlődnek a profitra való törekvés során (csökken a dolgozó reprodukciójához szükséges munkaidő részesedése az összmunkán belül), magának a profitrátának a tendenciális süllyedése e lényeget alkotó folyamat megjelenésmódja. Ebben az esetben, mint az összes többiben is, nyilvánvaló, hogy valami létszerűen

végső soron egységes és elválaszthatatlan dologról van szó. Persze az, ami elválasztja a lényeget és a jelenséget egymástól, szintén létszerű, és egyáltalán nem csupán gondolatilag megkülönböztethető mozzanatok különféle szemléletmódjaival állunk itt szemben. A termelőerők fejlődése éppolyan reális tendenciája a folyamatnak, mint a profitráta süllyedése, mindkettő a folyamatnak ugyanazokban a tárgyi komplexusaiban születik meg. A folyamat e tárgyilag megszüntethetetlen egysége ellenére létszerűen az választja el őket egymástól, az teszi az egyiket lényeggé, a másikat jelenséggé, ahogyan a folyamathoz viszonyulnak, egyrészt folyamatos összességéhez, másrészt konkrét, gazdasági-történelmi hic et nunc-jához. Éppolyan hamis volna, ha a folyamat tartós, általános vonásait pusztán egy mindenkor egyszeri-konkrét valóság gondolati általánosításának fognánk fel, mintha olyan „magasabbrendű" létet tulajdonítanánk nekik, amely független szükségképpen mindig egyszeri megvalósulásától.

Mindig tisztában kell lennünk azzal, hogy mind az általánosság, mind az egyediség maguknak a tárgyaknak és folyamatoknak az ontológiai kategóriája, hogy mind az általánosítás, mind az egyediesítés elsődlegesen valóságos folyamat, amelynek eredményeit a megfelelő gondolati képződmények mimetikusan reprodukálják. De abból a létszerű tényállásból, miszerint a lényeg az általánosság eluralkodása, a jelenség pedig az egyedi és a különös felé törekvő mozgás, elhamarkodott dolog volna azt következtetni, mintha ez a vonatkozás egyértelműen kifejezné a lényegnek és jelenségének valódi viszonyát. Mindenekelőtt: az általánosság és az egyediség is reflexiós meghatározások, vagyis minden konkrét konstellációban egyidejűleg-polárisan lépnek fel: valamennyi tárgy mindig egyszerre általános és egyedi. Ezért a jelenségvilágnak, noha – a lényegre mint tartós általánosságra vonatkozva – a mozgalmas egyediség világát képviseli, szintén létszerűen létre kell hozni a saját általánosságát, ahogy a lényeg általánosságai újból és újból egyediségeknek mutatkoznak. Hiszen a polgári gazdaságtanban a legtöbb általánosság nem más, mint a jelenségszféra specifikus tárgyiasságainak gondolatilag rögzített általánosításai. Ez természetesen nem volna megtévesztő, ha a neopozitivizmus, a manipulációs tudományosság elvileg ontológia-ellenes beállítottsága

nem járna azzal, hogy e gazdaságtan végérvényesen megreked ezen a fokon.

Valamely egyed általánossága tehát lehet tárgyiasságok reflexiós meghatározása egy komplexuson belül, de két komplexus között is. Ezt az esetet, amellyel most foglalkozunk, Goethe tartalmasan és valósághűen ábrázolta *Maradandóság a változásban* című szép és mély költeményében. Tulajdonképpeni problémánkat egyáltalán nem érinti ugyan itt, de talán éppen ezért az a kép, amelyet ad, nagyon alkalmas e probléma specifikumának megvilágítására. Goethe költőien, de ontológiailag nagyon pontosan rajzolja meg két olyan viszonylat körvonalait, amely formailag nagyon megközelíti vizsgálatunk tárgyát, de folyamatszerűségük különleges módja szerint mégis élesen különböznek tőle, nevezetesen a maradandóság és a változás viszonyát a természetben és az emberi személyiségben. Persze az első esetben a filozófiai tárgyalás számára rögtön konkretizáló fenntartással kell élnünk. Úgy látszik, Goethe a magábanvaló természetről beszél, valójában azonban csupán a túlnyomórészt alacsonyabb fokokon végbemenő szerves növekedés és környezet közti viszonyt határozza meg és itt a környezet a maga részéről kifejezetten szervetlen jellegű. Az ilyen kölcsönhatásokból ciklusos jellegű mozgalmasság alakul ki, amely különösen feltűnően a növényvilágban, de az állatvilág bizonyos részeiben is (például sok rovar esetében) az élet folyamatát a természet folytonos változásaihoz (évszakok) köti. Olyan folyamatokkal van tehát dolgunk, amelyekben két szférának – itt az organizmusnak és környezetének – felbonthatatlan összefonódottsága a maradandóság és a változás dialektikájaként fejeződik ki. Világnézetének megfelelően Goethe közvetlenül ehhez kapcsolja az emberi élet megvilágítását, maximális önmegformálásának a szintjén. Itt is – egészen általánosan szólva – ciklikus jellegű mozgás alakul ki, de itt már nem ugyanannak a komplexusnak az objektív ciklikus meghatározottságai térnek vissza, mint például a növények és az évszakok viszonyában, hanem a mindenkori saját élet kezdetének és végének emberi, emberileg megalkotott, akart vagy legalábbis tételezett összekapcsolásáról van szó, amelynek alapjai önmagukban véve az emberi organizmus természete által megszüntethetetlenül adva vannak ugyan, de az ember fejlődése ezt az összekapcsolódást

sajátos formálási folyamatnak veti alá: „A Kezdetet és a Véget / az Egységbe összevond"* – mondja Goethe itt, költőien megfogalmazva etikája egyik főtételét, amelyet prózában így fejezett ki: „Az a legboldogabb ember, aki élete végét kapcsolatba tudja hozni a kezdettel." Az állandóság itt már olyasvalami, ami lényeges mozzanataiban tételezett, egy egész emberi élet alternatív döntéseinek következetesen (noha korántsem szükségképpen tudatosan) végigvitt sora. Az élet biológiai lefolyása, tisztán társadalmi és társadalmivá vált biológiai meghatározásai és társadalmi környezete együtt alkotja azt a komplexust, amellyel ez a tételező tevékenység mint az önkifejlő személyiség kontinuitása formáló erőként, tartósságot teremtve szembenáll. Az eredmény egy meghatározott reális életforma, amely azonban éppen létében és kizárólag létszerűen értékjellegű.

Azok a különbségek, amelyek ezt a komplexust az itt tárgyalttól elválasztják, lehetőséget adnak arra, hogy ez utóbbit a maga valódi sajátosságában világosan bontsuk ki. Mindenekelőtt a mi esetünkben egy társadalmi komplexuson belüli reflexiós viszonyról van szó. Ezen nem változtat lényegesen, hogy itt az alapban, a munkában a természettel folytatott anyagcseréről van szó, mert éppen a munka az, ami magát a természetet társadalmilag közvetíti, míg például a születés, a növekedés, az élet vége a Goethe által tárgyalt esetben, úgy látszik, formáik társadalmiasodása ellenére, mégis természeti jelenségek maradnak. Persze nem véletlen, hogy éppen az a lényeg területe, a változásban való maradandóság megtestesülése, amelyben ennek az anyagcserének a kategóriái túlsúlyra jutnak a tisztán társadalmi vonatkozások kategóriáival szemben. Ugyanis csak ezen a területen hat viszonylag egyenesvonalúan és a viszonylatoknak megfelelően viszonylag akadálytalanul az újnak a munka lényegén alapuló elve. Minél közvetettebbekké válnak a teleológiai tételezések, vagyis minél távolabbról hatnak a munka ősfolyamatára, annál erőteljesebben lépnek előtérbe azok a tényezők, amelyek egyenlőtlenségeket (stagnálásokat, visszaeséseket stb.) visznek ebbe a fejlődésbe. A társadalom természettel folytatott közvetlen anyagcseréje okozza tehát, és nem közvetettebb formái, hogy a termelő-

* „Lass den Anfang mit dem Ende / Sich in Eins zusammenziehn!"

erők növekedése ellenállhatatlan folyamat; persze csak világtörténelmi irányvonalát tekintve. Itt tehát – a Goethe által tárgyalt esetektől eltérően – lényegként, a változásban megvalósuló maradandóságként, nem kezdettel és véggel vagy akár ciklikus visszatérésükkel rendelkező folyamatokat kapunk, hanem egy – világtörténelmileg – állandóan emelkedő irányvonalat. (Az összfolyamat ciklikus mozzanatai csak akkor térnek vissza, mint például az ázsiai termelési viszonyok esetében, ha a jelenségmód áthidalhatatlan akadályokat állít a termelékenységnek e folytonos növekedése elé. Marx „önmagukkal beérő közösségek"-ről beszél, „amelyek magukat állandóan ugyanabban a formában termelik újra és amelyek, ha véletlenül szétrombolják őket, ugyanazon a helyen, ugyanazon a néven megint felépülnek."[37] Könnyen érthető, hogy ebből a helyzetből gyakran azt a fetisizáló következtetést vonják és vonták le, hogy ez a fejlődés „természetileg" szükségszerű, holott ontológiailag éppen azon alapul, hogy az ember a munka következtében kilépett a természetből, emberré vált, társadalmiasult. Erre a fejlődésre is érvényes Marxnak az a mondata, amelyet már gyakran idéztünk: az emberek maguk csinálják a történelmüket.

Ehhez persze rögtön hozzá kell fűznünk: de nem önmaguk által választott körülmények között. Mert amennyire azonos marad önmagával – önmagában vizsgálva – a munka legáltalánosabb lényege, a teleológiai tételezés, a természettel folytatott anyagcsere mint megalapozó elv, amennyire nem tudja elvileg megváltoztatni alapjellegét, annyira csak a társadalmi-történelmi lét mindenkori konkrét hic et nunc-jában valósíthatja meg magát létszerűen. Ez a hic et nunc kezdetben túlnyomórészt természeti meghatározottságú, de a munkából szükségképpen kialakuló társadalmi munkamegosztás kibontakozásával mind társadalmibbá válik, egyrészt azoknak a formáknak a következtében, amelyeket a társadalmi munkamegosztás mindenkor felvesz és rögzít, másrészt a legtágabb értelemben vett munkafolyamatból fakadó emberi képességek kifejlődése következtében, amelyeket a társadalmi munkamegosztás közvetítő rendszere határoz meg, de amelyek a maguk részéről szintén visszahatnak erre a rendszerre. De a nem önállóan választott körülményeknek ez a rendszere, amely mindinkább átfogja az emberek egész életkörét, szintén nem válhat valóságossá és haté-

konnyá az emberi aktivitásoktól függetlenül. A természeti korlátok visszaszorítása kettős értelemben, állandó kölcsönhatásban erősíti az emberi gyakorlat aktív részesedését ebben a rendszerben, minthogy ezek a tevékenységek mind erőteljesebben befolyásolják az egyre közvetettebben felépített komplexusok formáit és tartalmait, egyúttal azonban minden meghatározásuk továbbra is az általuk megalkotott társadalmiságtól mint szociális „külvilágtól", mint valamennyi tevékenység valódi mozgásterétől függ. Ezek a sokrétű, egymáshoz képest különnemű erők és tendenciák ilymódon sűrűsödnek azokká a gazdasági formációkká, amelyek – világtörténelmileg – fejlenek ki és múlnak el, s amelyekben szemléletesen fejeződik ki az, amit Hegel jelenségnek nevez, a lényeggel ellentétben, Goethe pedig változásnak, a maradandósággal ellentétben.

Amikor Hegel, a jelenségvilágot meghatározva, önállóságát hangsúlyozza, és azt, hogy tartalmilag sok szempontból újat hoz a lényeghez képest, akkor néhány fontos ponton jócskán megközelíti a társadalmi lét változásának igazi tényeit is. Mint láttuk, joggal hangsúlyozza, hogy a jelenségnek más tartalmai vannak, mint a törvénynek, hogy nyugtalan, önmagát mozgató formával rendelkezik, amely szükségképpen idegen marad az önmagában vett lényegtől. Hegel ilymódon helyesen ismerte fel, hogy a jelenség területe e sajátos, a lényegtől éppen tarkaságában, mozgalmasságában, egyszeriségében, sőt tünékenységében világosan megkülönböztethető arculata révén a közvetlenül értelmezett történetiség tulajdonképpeni területe. Ha itt a másság a lényeghez képest – akárcsak korábban a lényegnél a nyugalom – némelyest túlzott hangsúlyt kap, ennek Hegel idealista alapkoncepciója az oka. Marx éppen ennek a problémának a szempontjából hangsúlyozta élesen Hegel idealista korlátait; miután Hegel nagyságát abban látja, hogy „az ember önlétrehozását folyamatnak tekinti ... hogy tehát felfogja a *munka* lényegét, és a tárgyias embert, az igaz, mert valódi embert *saját munkája* eredményének fogja fel", kritikusan hozzáfűzi: „A munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, az *elvont szellemi munka*."[38] Hegel valamennyi helyes meghatározása abból fakad, hogy felismeri: a munka az ember létének és fejlődésének alapja; minden túlzottsága és ezért minden téves meghatározása is arra vezethető

vissza, hogy a munkát öntudatlanul-spontánul gondolatilag tisztán szellemivé változtatta át. Ha Hegel értelmezését helyesbítve visszatérünk a valódi munkára, akkor ezzel nem szüntetjük meg egészen azt, ami új, más, ami a lényeghez képest önállónak látszik, csupán az őt megillető helyre tesszük a lényeggel kapcsolatos kölcsönös vonatkozások totalitásában. A lényeg „nyugalma" az ilyen, idealizmus által meg-nem-hamisított ontológiai megközelítés esetén azzá a végső feltartóztathatatlan tendenciává változik át, amely biztosan érvényrejut a társadalmi lét fejlődésének összfolyamatában, a jelenségvilág önállósága pedig arra szorítkozik, hogy a lényeggel való kölcsönhatásban – viszonylagos – önállóságra jut, tehát sohasem lehet a lényeg mechanikusan előidézett terméke. Ez az önállóság azonban kizárólag a lényeggel való kölcsönhatás keretei között van meg, mint nagyon messzire nyúló, sokrétű és sokoldalú mozgástér, amely persze azért mégiscsak az önkibontakozás mozgástere olyan kölcsönhatáson belül, amelyben a lényeg rendelkezik a túlsúlyos mozzanat funkciójával.

Ennek az ontológiai tényállásnak a megállapítása két oldalról is fontos következményekkel jár. Először is szakítani kell azzal az idealista előítélettel, mintha a történelem tárgyainak egyszerisége, sokrétű különössége, amely a jelenségvilágot gazdaságilag is alkotja, létszerűen végérvényes volna, anélkül, hogy vissza lehetne tovább vezetni a fogalomra, valami másra, ami okozza, mintha a történelmileg létező világ tarka tényszerűsége valami teljességgel végső dolog volna, ami tisztán önmagán alapul. Másodszor el kell utasítani a vulgáris materializmusnak (még ha marxizmusnak nevezi is magát) azt az ellentétes előítéletét, mintha a jelenségvilág minden egyes mozzanata a lényeg közvetlen, mechanikus következménye volna, és a lényeg törvényszerűségéből egyszerűen okságilag levezethető a maga egyediségéig. A lényeg és jelenség itt vázolt létviszonyának mégoly általános megértése is mindkét nézet teljes esendőségét bizonyítja. Nem nehéz belátni, hogy az olyan mozgástér, amelyet két komplexus kölcsönhatása alakít ki az egyikben, semmiképp sem emelkedhet teljesen autonóm, önmagát hordozó öntörvényűségig; a mindenkori mozgásterekben viszonylagos önállóság alakulhat ki és alakul is ki valóban, de ez korántsem szünteti meg a döntő determináltságot, amely az ezen mozgásteret végső

soron meghatározó elvekből és törvényekből fakad. De éppen ez teszi lehetetlenné azt is, hogy a jelenségvilág egyes mozzanatait, immanens oksági láncolatait közvetlenül, egyenesvonalúan a lényeg törvényei határozzák meg kauzálisan. A lényeg a jelenségvilággal kölcsönhatásban előidézi az ebben kialakuló „szabad" mozgástereket, és ezek szabadsága csak a mozgástér törvényszerűségein belül lehetséges. A gazdasági formációk történetének legfutólagosabb vizsgálata is igazolhatja ezt a tényt. Az is nyilvánvaló, hogy Athén, Spárta és Róma létezése, virágzása és hanyatlása alapnak feltételezi a rabszolgaságot, ahogy az is bizonyos, hogy mindegyiküknek szükségképpen volt minőségileg különböző története; reméljük, nem szorul közelebbi bizonyításra, hogy ez a tényállás a kapitalizmusban Anglia, Franciaország, Németország stb. szempontjából a lényeg és a jelenségvilág függőségének ugyanezt a struktúráját mutatja. Csak az ideológia problémáinak beható vizsgálatakor tárgyalhatjuk, hogy a lényegnek és a jelenségnek ezek a kölcsönhatásai miként hatnak konkrétan a társadalmi létben. De mégsem haszontalan, ha már most utalunk arra, amit korábban is jeleztünk, hogy ugyanis Marx szerint a lényeg és a jelenségvilág – gazdasági, de főként ideológiai – gyakorlatának konkrét megvalósulásai közti viszony legáltalánosabb formája a lehetőség, a konkrét lehetőség-mozgástér.

Ezzel a termelőerők és a termelési viszonyok legáltalánosabb kapcsolatát a gazdaság területén az általános dialektika, a lényeg és a jelenség felől megvilágítottuk, de ez a megállapítás, az ideológia itt tisztázandó problémáinak érdekében, további kiegészítésre szorul. Ismételten utaltunk már arra, hogy minél kiterjedtebbé válik a társadalmi munkamegosztás, és ennek megfelelően minél társadalmibbá lesz maga a társadalom, annál több és bonyolultabb közvetítésre van szükség ahhoz, hogy biztosítva legyen az újratermelési folyamat normális menete. Sok példán láthattuk, hogy miként érvényesül ez a gazdaságban, és banális közhelynek hangzik, ha itt kimondjuk, hogy a gazdasági újratermelési folyamat egy bizonyos foktól kezdve gazdaságilag sem működhetne, ha nem fejlődnének ki olyan gazdaságonkívüli tevékenységi területek, amelyek létszerűen lehetővé teszik e folyamat lebonyolódását. Anélkül, hogy akár csak jeleznénk is az itt felbukkanó, konkrét és lényeges problémákat, nyilvánvaló, hogy ezzel rátértünk a felépítmény, az ideológia

területére. Fölöttébb egyszerű az, amit erről most mondhatunk. Noha a többletmunka (értéktöbblet) vágya a társadalmi történés egyik központi hajtóereje volt, és most is az, éppilyen magától értetődő, hogy ez valóságosan kizárólag a jelenségvilág mindenkori hic et nunc-jában érvényesülhet. A termelőerők mindenkori fejlődése által mindenkor kialakított mozgástér az egyedül meglévő színhely, az egyedül reálisan lehetséges tárgyi világ az emberek gyakorlata számára. Világos tehát, hogy a nem-gazdasági, de társadalomszervezői tevékenységeknek, amelyek összege és rendszere a felépítményt alkotja – Marx a jogi és a politikai tevékenységeket emeli ki –, közvetlenül a gazdasági szféra jelenségvilágához kell csatlakozniuk. Ez a kapcsolat olyan szoros, olyan bensőséges, hogy olykor egyes esetekben egyáltalán nem volna könnyű megállapítani, hogy az itt kialakuló teleológiai tételezések tartalma mikor túlnyomórészt gazdasági, és mikor megy túl a tisztán gazdasági szférán; e tételezések a legtöbb esetben mindkét komplexus egyidejű mozgásbahozatalára, olyan gazdasági jelenségvilág megformálására törekszenek (amelynek tartalma természetesen éppúgy lehet a megőrzés, mint a továbbfejlesztés vagy a szétrombolás), amely e jelenségvilág közvetlen szükségleteiből indul ki, közvetlenül ennek megformálását tűzi ki célul, egyidejűleg azonban szándéka szerint mégis a lényeg szférájára irányul. Ezek tehát nemcsak formailag éppolyan teleológiai tételezések, mint amilyenek magának a gazdasági szférának a tételezései, hanem a tételezések tartalmai is gyakran fedik egymást hosszú távon.

De mégis hibás volna, mint ezt későbbi fejtegetéseink részletesen megmutatják majd, ha azt hinnénk, hogy mindez teljességgel eltünteti a gazdasági alap és az ideológiai felépítmény közti határokat. Bármilyen nehéz is egyes esetekben pontosan meghúzni ezt a határt, a valóságban ez mégis létezik, és nagyon messzire ható következményekkel jár a társadalmi lét mibenlétére nézve. Az eddigi elemzés pusztán azt akarta bizonyítani, hogy e lét szerkezete alapvetően egységes, „elemei", aktív mozgató erői létszerűen végső soron egységesek. Rendkívül fontos belátni, hogy nem történhet olyan társadalmilag lényeges dolog, amelyet nem az emberek teleológiai tételezései hoznának mozgásba. Természetesen bekövetkeznek természeti katasztrófák stb., de ezek a jégkorszak válságaitól a lissza-

boni földrengésig csak az emberek – teleológiai tételezésekben megvalósuló – reagálásai következtében hatolnak be a társadalmi lét történetébe. Itt is beigazolódik, hogy az ember válaszoló lény, ami csak szubjektumra koncentrált megfogalmazása annak a marxi tételnek, hogy az emberek maguk csinálják a történelmüket, de nem saját maguk által választott körülmények között. Ez a megállapítás azonban túlmegy azon a pusztán formai meghatározáson, amely szerint a teleológiai tételezések a társadalmi lét végső alapvető „elemei". A teleológiai tételezés ugyanis egyúttal tartalmazza azt a tényt, hogy minden ilyen tételezésben szükségképpen az eszmei mozzanat alkotja a kiindulópontot. Itt rögtön felmerül az a fenntartás, hogy ez sem formailag, sem tartalmilag nem lehet autonóm jellegű, hanem csupán választ testesít meg olyan kérdésekre, amelyeket a társadalmi lét és az általa közvetített, és a vele folytatott anyagcsere tárgyává lett természeti lét vet fel, ezért ehhez rögtön hozzá kell fűzni, hogy valamely létbeli fenyegetés, táplálkozási lehetőség stb., léte közvetlen magábanvalóságában, még távolról sem kérdés. Ahhoz, hogy a szélre a vitorlák felvonásával lehessen „válaszolni", ismét az eszmei mozzanat beiktatása, gyakorlati működtetése szükséges. Csak ez változtatja a természet (és később a társadalom) reakciókat kiváltó tényeit a társadalmi létnek, elsősorban az ember társadalmi, gazdasági reprodukciójának megválaszolandó és megválaszolható kérdéseivé. Még a legfejlettebb szerves természet is csak a környezet eseményeire való – esetleg tudatszerűen irányított – reagálásaiig jut el. A kérdés és a válasz e tényállások eszmei feldolgozását feltételezi, amely először a munkában alakul ki, és ennek – egyszerre ugrásszerű és fokozatos – egyetemessé-válása tételezi a társadalmi létet, az újratermelés új formáját, a maga gazdasági alapjával mint létezővel együtt. Mielőtt tehát rátérhetnénk az ideológia problémáira, egy pillantást kell vetnünk arra a folyamatra, amelyben ezek a kérdések és megválaszolásuk módja létszerűen kialakulnak.

2. AZ ESZMEI MOZZANAT ONTOLÓGIÁJÁRÓL

Eddigi fejtegetéseink mindenekelőtt arra az eredményre vezettek, hogy a társadalmi lét a maga alapvető ontológiai struktúrájában valami egységet képvisel: végső „elemei" az emberek teleológiai tételezései, amelyek a maguk alapvető létszerű sajátosságában a gazdasági területen belül és kívül nem mutatnak fel elvileg megkülönböztethető ismertető jegyeket. Ez a megállapítás természetesen nem jelenti azt, hogy ezek a tételezések egyformák. Más összefüggésekben ismételten utaltunk arra, hogy azok a tételezések, amelyek közvetlenül a társadalom és a természet közti anyagcserére irányulnak, szubjektíve és objektíve lényegesen különböznek azoktól, amelyek más emberek tudatának megváltoztatását tűzik ki közvetlen céljukul; ezek is minőségi különbségeket mutathatnak, mégpedig aszerint, hogy milyen távoliak azok a közvetítések, amelyek a szándékolt tudatváltoztatásokat összekötik az emberek közvetlen reprodukciós problémáival, és hogy mi ezeknek a változásoknak a tartalma. Többször utaltunk már e különbségek fontosságára, és a későbbiekben még ismételten vissza kell térnünk erre a fölöttébb fontos problémakomplexusra. Emellett itt nemcsak arról van szó, hogy a tételezések egyedi struktúrájuk szerint különböznek, hanem főként arról, hogy milyen különbségekre bukkanunk, ha azokról a szintézisekről beszélünk, amelyek az ilyen tételezések valamennyi típusának szükségszerű társadalmivá-válásából adódnak, s amelyek azután tovább befolyásolják az így kialakult társadalmi következménysorok kölcsönhatásait. De bármilyen fontos is, hogy itt a lehető legfinomabban differenciáljunk, az általános-ontológiai alapok közösségét nem veszthetjük szem elől. Ez a felismerés döntő jelentőségű a gazdasági alap és az ideológiai felépítmény közti viszonyok

szempontjából. E viszony ontológiai eredete egyrészt megjelenik már a munka minden tényében, s a gazdaság és a felépítmény elemzése során rendszeresen fel kell majd tárni ennek elágazásait és kifinomodásait, funkcióváltozásait. Másrészt a társadalmiságnak ez az őskomplexusa lényegileg történelmi jellegű. Ahogy maga a munka mint az emberiség és az ember döntő motorja nem rögzített tényállás, hanem történelmi folyamat, úgy az emberiség történetének mégoly változatos, látszólag mégoly önálló, valójában távoli közvetítésű és viszonylagos önállóságra emelt mozzanatait is mindig mozgalmas szakaszoknak kell tekintenünk az emberréválás történelmi folyamatában.

Gyakran utaltunk már a marxizmusnak arra a döntő módszertani nézőpontjára, amely szerint a társadalmi lét valamennyi bonyolult formája objektíve létszerű eredetének primitív formáiból eredt. Gondoljunk csak arra, hogy Marx rögtön a *Tőke* elején megmutatja, miként jön létre a pénz az árucsere fejlődésének benső dialektikájából. Így kell itt is eljárnunk, és meg kell kísérelnünk bemutatni, miben rejlenek a teleológiai tételezés létszerű előfeltételei és következményei ennek kezdeti formájában, a munkában, hogy innen felemelkedve magának a dolognak a fejlődéséből érthessük meg a közvetítések, kifinomodások stb. lényegét. Erről a kérdésről elmondtunk már egyet-mást a munkáról szóló fejezetben, most jelenlegi problémánkra vonatkozóan tovább kell konkretizálnunk azt, amit ott már tisztáztunk. Mindenekelőtt arra kell felhívnunk a figyelmet, hogy Engels a nyelv keletkezését joggal fogja fel a munka keletkezésével egyidejű folyamatnak és a nyelvet, emlékszünk rá, abból vezeti le, hogy a munka következtében az embereknek mondanivalójuk lett egymás számára.[39] Ez az új tartalom és az ennek megfelelő új forma, a kommunikáció új közege pontosan megfelel a valósággal kapcsolatos emberi magatartás ama új komplexusának, ama új reagálásmódnak, amelyet korábban úgy jellemeztünk, hogy az ember válaszoló lény. Ebben az összefüggésben azt is jeleztük, hogy a válasz mindig kérdést feltételez, ez azonban a maga eredeti létszerűségében nem lehet közvetlenül adott, alapjait a környező valóságnak (a természetnek és a társadalomnak) bizonyos, az emberre gyakorolt behatásai alkotják ugyan, de ezeknek még át kell menniük valamiféle eszmei transzformáción, hogy megválaszo-

landó kérdésekként álljanak az emberek előtt, és teleológiai tételezéseket váltsanak ki belőlük.

Világos, hogy az ilyen eszmei előkészületeket megkövetelő reagálásmódoknak szükségképpen hosszú előtörténetük van. Ez, mint már ismételten kimutattuk, azokkal az ingerekkel kezdődik, amelyeket a környezet valamely organizmusból vált ki, s amelyek ezt először csak tisztán fizikailag vagy kémiailag ösztönzik bizonyos reakciókra. Az az organizmus fejlődésében immanensen bennerejlő tendencia, amely a mind árnyaltabb alkalmazkodás, a jobb, biztosítottabb ontogenetikai és filogenetikai reprodukció lehetőségeinek fokozódása felé tart, az organizmus felvevő és reagáló szerveinek a segítségével állandóan növekvő mértékben differenciálja az ingereket. Nem a mi feladatunk, hogy akár csak vázlatosan is ismertessük ezt a folyamatot – és e könyv szerzője szakmailag sem illetékes erre –, csak azt a szakadékot kell jeleznünk, amely e fejlődésnek még legmagasabbrendű formáit is elválasztja a legprimitívebb emberi munkateljesítményektől; ezen a szakadékon csak az az ugrás szökkenhet át, amelyet a munka és a nyelv jelent. A legkirívóbban ezt a szakadékot éppen azok a kísérletek mutatják, amelyeket a legmagasabb fejlettségű állatokkal végeztek, továbbá azon állatok tulajdonságainak megfigyelése, amelyek az emberekkel szorosan együtt élnek. Miután az állatokat olyan biztonságos környezetbe helyezték, amelyben sem az élelemről nem kell önállóan gondoskodniuk, sem az ellenségek ellen nem kell maguknak védekezniük, az ember olykor még bonyolult új magatartásmódokra is megtaníthatja őket, „kérdéseket" tehet fel nekik, amelyekre, hosszabb vagy rövidebb gyakorlás után, gyakran nagyon ügyesen, „válaszolni" tudnak, de maga az állat sohasem általánosíthat valamely önmagában véve semleges szituációt igazi kérdéssé, hogy aztán önállóan találjon rá választ. (A majmok egymásra tudnak rakni ládákat, hogy elérjenek egy banánt, de a ládákat az emberek készen rakták a ketrecbe stb.) Természetesen ezek az eredmények is fölöttébb tanulságosak. Megmutatják, hogy bizonyos magasabbrendű állatokban addig rejtett lehetőségek lappangtak környezetükre való reagálásaik további differenciálódására, és ezek a lehetőségek az őket felszabadító biztonság állapotában rendkívül könnyen válhattak valóra. De az állattól, még ha az a legmagasabb rendű bio-

lógiai lehetőségek szintjén reagál is e külvilágra, a dolgozó embert ugrás választja el, és ez megközelítésekkel adekvát módon meg nem ragadható, minőségi ugrás. (Érdekes volna, ha az emberi magatartásmódokat a puszta gyűjtögetés időszakában, tehát a tulajdonképpeni értelemben vett munka eluralkodása előtt össze lehetne hasonlítani a legfejlettebb állatok magatartásmódjaival. Talán itt fény vetődne az emberi létbe való ugrás előtti „dobbantásra".)

A környezetre való biológiai reagálás így megmutatkozó lehetőségeinek és korlátainak megismerése nem tisztázhatja tehát azt az ugrást, amelyet a munka és a nyelv jelent, de lehetővé teszi, hogy konkrétabban ragadhassuk meg létük specifikumát. Az ugrás éppen azt jelenti, hogy a dolgozó és beszélő ember, biológiailag determinált organizmusát megőrizve, olyan újfajta tevékenységeket bontakoztat ki, amelyek lényeges sajátossága egyetlen természeti kategóriával sem ragadható meg. A munka tárgyalásakor láthattuk már, hogy objektíve és szubjektíve egyaránt olyan összefüggéseket, folyamatokat, tárgyiasságokat stb. hoz létre, amelyek a természethez képest minőségileg újat jelentenek, de eközben persze mindig hangsúlyoznunk kell, hogy csak akkor lehetséges mindez az újdonság, ha új kombinációkban a természet törvényeit valósítja meg. A munka tehát két vonatkozást mutat: egyrészt végrehajtása, amelyet e törvények alkalmazása tesz lehetővé, kivétel nélkül mindig feltétlenül a természeti törvényekhez kötődik, másrészt ezzel egyidőben olyasmit hoz létre, ami a természethez képest minőségileg új. Ez azt jelenti, hogy a társadalomban az organizmus és a környezet kölcsönhatását a tudat közbeiktatása gazdagítja és alakítja át, amely azt a funkciót kapja, hogy az inger által közvetlenül kiváltott reakciókat az ilyen közvetítésekkel hatásosabbá tegye. Ez a közbeiktatás tehát az organizmus szükségletei és a kielégítési módjai közti közvetlen viszonyt közvetetté alakítja át. E jelenség megértéséhez nem elegendő, ha egyszerűen a munkában látnánk a közbeiktatott mozzanatot. Ez korántsem hamis, sőt ez maga az ősjelenség, de a közbeiktatott valami igazi mivoltában csak akkor mutatható meg, ha mozzanataira tagoljuk szét, mert a különböző mozzanatoknak, amelyek csak egymással együttműködve alakítják ki a munka komplexusát, különböző, különnemű funkcióik vannak, amelyeket külön kell megismerni, hogy konkrét totalitásuk világosan rajzolódjék ki.

A szükséglet eredetileg közös az emberi és az állati organizmusban, de mivel mint ezt Marx ismételten hangsúlyozza, kielégítése már nem biológiai közvetlenséggel megy végbe, vagyis az akciók (egy bizonyos biológiai mozgástéren belül) nem közvetlenül vezetnek a megvalósuláshoz, az emberi szükséglet nagyon fontos változásokon megy át. Először is közvetlenül a szükségletből az akciók, teleológiai tételezések olyan mérlegelési fakadnak, amelyek végső soron szükségletek kielégítésére irányulnak ugyan, de közvetlenül nem magából a szükségletből következnek, nem kapcsolódnak hozzá közvetlenül, és ezért egészen más szükségletek kielégítésére is alkalmazni lehet őket. Tételezzük fel például, hogy a tűz eredetileg a vadállatok elijesztésének szükségletét szolgálta; de ha már megvolt, a főzéshez, a sütéshez stb. is lehetett alkalmazni, és használatának itt sem kellett megállnia, kiterjedhetett ez a jobb fegyverek, szerszámok stb. előállítására is. A szükséglet kielégítése során fellépő közvetítések tehát úgy látszik, a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének korlátlan kiterjesztésére vezethetnek. Ezzel szemben a biológiai út az állatoknál továbbra is egyvágányúan eredeti funkcióihoz kötődik; még ha bizonyos feldolgozásra kerül is sor, mint a méhek méz-„gyártásánál", ez mind folyamatát, mind eredményét tekintve, szubjektíve és objektíve egyaránt ki-nembővíthető biológiai eljárás marad. Másodszor is a szükséglet kielégítésének minden új eszköze módosítóan visszahat magára a szükségletre; ha egyszer már változás jött létre ebben, akkor az eredeti szükséglet gyorsan vagy lassan, a mindenkori társadalmi termelés fejlődési üteme szerint, még teljesen is eltűnhet vagy a felismerhetetlenségig módosulhat. Harmadszor is ebben a társadalmi-dinamikus összefüggésben a szükséglet kielégítésének reális lehetősége mind kifejezettebben társadalmi-gazdasági jelleget ölt. Minthogy a szükséglet kielégítése lassanként fogyasztássá fejlődik, minthogy az árucsere társadalmasítja a szükséglet kielégítését, csak „fizetésképes" szükséglet elégülhet ki. A természetes biológiai szükséglet persze továbbra is megmarad az emberi organizmusban, de csak tisztán társadalmi-gazdasági meghatározottságok segítségével elégíthető ki ténylegesen.

A szükséglet és kielégítése közé beiktatott, itt vizsgált gazdasági folyamat világosan utal arra, amit a már hangsúlyozott „kérdés"

létszerűen jelent a munka folyamatában. Ha bármelyik állat táplálkozására gondolunk, akkor megmutatkozik, hogy mind a növény-, mind pedig a húsevő állatoknál szükségképpen felhalmozott tapasztalatok előzték meg a már ösztönszerűen rögzített állapotot; ez a tapasztalat azonban, még ha a zsákmány üldözéséről van is szó, a biológiai szükségletkielégítés körén belül mozog. De már az ember legprimitívebb tűzhasználatánál nyilvánvaló, hogy közvetlenül véve sem a tűzben nincs meg a főzés vagy sütés képessége, sem a húsban és növényben nincs közvetlenül tendencia arra, hogy megfőzzék vagy megsüssék őket, és az ezeket a folyamatokat megvalósító eszközöket a dolgozó embernek előbb meg kell alkotnia erre a célra. Kombinációjuk tehát olyan önmagukban véve különnemű elemek szintézise, amelyeket önállóan át kell alakítani e funkciók betöltésére. Az itt kialakuló újdonságnak éppen az a sajátossága, hogy döntő struktúrájában ez mindenféle emberi tevékenység modell-esete, amennyiben a valóságos és eszmei mozzanatok kombinációja megőrzi létszerű alapjait mindazon különbözőségek ellenére, amelyeket fejlettebb fokokon esetleg mutatnak. A valóságos mozzanat megszüntethetetlen létszerű elsősége abban is megmutatkozik, hogy – például emberi táplálléknak tűz, hús, nyárs stb. segítségével történő létrehozásához – helyesen kell megismerni és alkalmazni e tárgyak objektív, önmagukban létező, az aktív szubjektumtól teljesen független tulajdonságait, viszonylatait stb. Persze már a „helyesen" kifejezés is jelzi e viszony kétoldalúságát. A valóságos mozzanat önmagukban létező tulajdonságait helyesen kell megismerni, vagyis az emberi gyakorlatnak mozgásba kell hoznia bennük mindazt, ami által megvalósíthatják a teleológiai tételezéseket. A dolgozó embernek tehát nemcsak általában véve ehhez a magábanvaló léthez kell előrenyomulnia gondolkodásával, ellenkezőleg, azokat az esetleg közvetlenül egyáltalán nem észlelhető tulajdonságokat, viszonylatokat stb. kell felfedeznie, amelyek a tárgyakat célkitűzése alkalmas eszközeivé teszik. Egy bot például önmagában véve alkalmas ugyan arra, hogy nyársnak alkalmazzák, de magábanvaló léte önmagától sohasem árulná el ezt az alkalmasságát. Ezért, hogy megkaphassuk a valóság „válaszát" arra a szükségletre, amely mozgásba hozza a teleológiai tételezést, ezt olyan értelmes „kérdésnek" kell megelőznie, amely az igazi összefüggésekre irá-

nyul. Az antilopnak – persze nem teleológiai értelemben, hanem ökságilag, egyszerre szükségszerűen és véletlenül – a maga közvetlen létében lehetősége van arra, hogy az oroszlán táplálékává váljon, de a mégoly egyenes faág sem rejti magában annak lehetőségét, hogy az ember kezében nyársként szolgáljon.

A „kérdés" és a „válasz" ilyen viszonya kialakítja a munkában és általában a társadalmi létben a valóságos és eszmei mozzanatoknak ezt a létfokot jellemző elválaszthatatlan összekapcsolódását. Nem hangsúlyozhatjuk itt elég nyomatékosan, hogy ebben az egyesülésben a valóságos elem a tárgyilag túlsúlyos mozzanat: semmi olyasmi nem válhat hatékonnyá a teleológiai tételezésekben, amely nem a lét valódi sajátosságán alapulna; bár az eszmei mozzanat a valóságost szükségképpen a kívánt irányban tételezi, s ki tud belőle csalni olyasmit is, ami a maga természetes létében sohasem valósult volna meg magától, de mindez a felszabadítás az önmagában létező reális lehetőségeitől – minden teleológiai tételezéstől függetlenül – reális lehetőségként már feltétlenül megvolt ebben a magábanvaló létben. A természet anyagi magábanvalósága tehát – mint magábanvaló lét – semmilyen tételezéstől sem változhat meg. A valóságosnak ez az elsőbbsége feltétlenül uralkodik a természet birodalmában. A társadalmi lét csak annyiban lép ebből ki, amennyiben a természettel folytatott anyagcseréből származó tárgyai számára az imént vázolt működtetési folyamat szintén nélkülözhetetlen előfeltétel. A társadalmi létet mint önálló létformát csak az alakítja ki, hogy a természeti törvények a társadalmi lét birodalmában – lényegük megváltoztatása nélkül – más tárgyakat, mozgásokat stb. is létre tudnak hozni, mint amilyeneket tiszta magábanvaló létük szokott kinyilvánítani, és hogy e törvények olyan viszonylatokba léphetnek, amelyeket a természet önmagától sohasem produkált volna.

De mi ez az eszmei mozzanat? Mint a társadalmi lét mozgó, újat alkotó ereje a munka ama anyagi mozgásának irányító intenciója, amely a társadalom természettel folytatott anyagcseréje során végrehajtja a természetben ezeket a változásokat, jobban mondva megvalósítja a reális lehetőségeket. Itt a munka anyagi ereje befolyásolja a természet meghatározott anyagi létét. (Létszerűen mitsem változtat ezen a tényálláson, hogy a munka közvetlen-emberi

crejéről vagy a szerszámokban, gépekben felhalmozott „holt", de eredetileg közvetlenül-emberi munkáról van-e szó.) Közvetlenül az ember itt sem haladja meg és még kevésbé hagyja el az anyagi világot. Ez lehetetlen is, mert ami – közvetlenül vagy mégoly távoli közvetítésekkel – anyagilag nem valósulhat meg, az nincs is. De ez csak az eszmei mozzanat valódi mozgásterét határozza meg a társadalmi léten belül; ezen kívül nem létezik, e körön belül azonban mindannak pótolhatatlan előfeltétele, ami társadalmilag keletkezik és létezik. Hogy az olvasó figyelmét erre a nem mindig elismert tényre irányítsuk, éppen a gazdasági szféra vonatkozásában próbáltuk megmutatni, hogy mindannak, ami itt történik, eszmei mozzanatok az előfeltételei. Ennek nem mond ellent az, amit az imént fejtettünk ki, mert a társadalmi lét specifikuma éppen abban áll, hogy az anyagi kölcsönhatásokat benne mindenütt teleológiai tételezések váltják ki, és ezek csak valamely eszmeileg tételezett cél megvalósítási kísérleteiként léphetnek működésbe. Az eszmei mozzanat csak azért játszhatja a teleológiai tételezésekben ezt a szerepet, mert nemcsak a célkitűzés konkretizálódik benne messzemenőkig, hanem először gondolatilag kell rögzíteni megvalósulásának összes reális útjait is, hogy a munkát végző ember reális anyagi tevékenységében anyagi-gyakorlati akciókká válhassanak.

Mint láttuk, eközben az eszmei mozzanat még csak nem is érinti az anyagi létezés önmagában véve legyőzhetetlen hatalmának lényegét. E mozzanat csak úgy uralkodhat az anyagi valóságon, ha megismeri, és feltétlenül uralkodónak ismeri ezt el, de közben olyan arányokat, kombinációkat stb. fedez fel benne, amelynek segítségével törvényszerű önkifejtéséből minőségileg mást is létrehozhat, mint ami a teleológiai tételezés e közbeiktatása nélkül az anyagi valóság önmagában vett funkcionálásában következne be. A lényeg ilyen befolyásolhatatlanságával együtt jelenségvilága messzemenőkig kiterjeszkedik és variálódik. Ebben a közbeiktatásban, amely a társadalmi lét kialakulásával jön létre, ontológiailag az az újdonság, hogy az ember tudatában az objektív valóságnak megfelelő képmás alakul ki, és csak ennek behatóbb elemzése, mind differenciáltabb alkalmazása teszi lehetővé az anyagi gyakorlatot, a teleológiai tételezések megvalósulását. Ez a képmás, a valóságnak az emberek tudatában végbemenő visszatükröződése tehát közvet-

len önállóságra jut a tudatban, saját és sajátos tárgyként áll szemben ezzel, és csak így kerülhet sor erre a nélkülözhetetlenné váló elemzésre, arra, hogy e visszatükröződés eredményeit szakadatlanul összehasonlítsák magával a valósággal. A teleológiai tételezés így szükségessé teszi, hogy a tudat bizonyos mértékben eltávolodjon a valóságtól, és az embernek (a tudatnak) a valósággal kapcsolatos viszonya szubjektum–objektum viszonyként tételeződjék.

Az új mindenekelőtt az objektum oldalán lép fel. Az inger eredetileg fizikai-kémiai reakciókat vált ki a szervezetből. Amikor ezek differenciálódnak, amikor külön észlelik őket mint fényt, hangzást stb., akkor még sem a létező tárgytól, sem az észlelő organizmustól nem kell az itt vázolt önállóságig elkülönülniük; mint az organizmus reprodukciós folyamatának mozzanatai, továbbra is abba az organizmustól elválaszthatatlan, mindenkor konkrét kölcsönhatásba ágyazódnak be, amely közte és környezete között alakul ki; ebben az értelemben mondhattuk ismételten, hogy az ilyen összefüggésekben kialakuló és funkcionáló tudat a valódi, biológiai reprodukciós folyamat epifenomenonja. A munka teleológiai tételezésében azonban az objektív valóság tudatban kialakuló képmása messzemenőkig függetlenedik. A képmás a szubjektumban mind határozottabban válik el attól a gyakorlatilag adott indítéktól, amely észlelését és a belőle kiinduló biológiai reakciót kiváltja, és így fokozódó mértékben, mind differenciáltabban reprodukálódik a tárgy (legtágabb értelemben vett) képmása, amilyen valójában, önmagában véve, függetlenül azoktól a viszonylatoktól, amelyek az embert vitálisan összekapcsolják e tárggyal. A teleológiai tételezés által tudatosított és ezért szigorúan véve egyedül valóságos gyakorlat tehát csak akkor alakulhat ki, amikor a cselekvő tudata meghaladja azokat a biológiailag közvetlenül adott kötöttségeket, amelyek környezetével kiépített életbevágó kölcsönös vonatkozásaiból spontánul alakulnak ki és tudatszerűen az ezekre való ösztönös reakciók formájában szilárdulnak meg. Gondoljunk például azokra a jelzésekre, amelyeket sok állat ad, amikor a levegőben ragadozómadarak közelednek. De ha a tyúkok és a csibék mégoly gyorsan és célszerűen szoktak is reagálni az ilyen jelzésekre, ebből még korántsem következik, hogy képzetük van arról, mi a ragadozómadár ön-

magában véve; még az sem biztos, hogy egyáltalán felismernék-e e jelzést teljesen más helyzetben.

A munka és a nyelv éppen azt szünteti meg, hogy a tudatszerű felvevőképesség kötve legyen a környezet gyakori és életbevágó fontossággal fellépő behatásaihoz. A legprimitívebb munka is feltételezi, hogy a munkatárgyként, munkaeszközként stb. szolgáló tárgy észlelése elszabaduljon az olyan viszonylatoktól, amelyeket az imént ecseteltünk. A munkában a tárgyak csak úgy használhatók, ha tulajdonságaikat bizonyos sokoldalúsággal úgy ismerik meg, ahogyan sokrétű viszonylatokra reagálnak, vagyis ha – tendenciálisan – felismerik a dolgok magukbanvaló létét bizonyos objektíve lényeges meghatározásaikban. Ebből spontán és – nagyon hosszú ideig – bizonyára nem tudatosan végrehajtott absztrakciós folyamat következik. Ha például egy követ vágásra akarnak felhasználni, akkor olyan általános meghatározások bukkannak fel, mint amilyen a keménység, a csiszolhatóság stb., amelyek közvetlenül, külsőleg nagyon különböző köveknél is megtalálhatók és látszólag nagyon hasonlóknál hiányozhatnak. Tehát a legprimitívebb munkát is gyakorlatilag szükségképpen a legkülönfélébb általánosítások, absztrakciók előzik meg. A dolgon mitsem változtat, hogy vajon az ezeket az aktusokat végrehajtó embernek van-e akár sejtelme is arról, hogy absztrakciókat hajt végre; itt érvényes a már gyakran idézett marxi igazság: „Nem tudják, de teszik." De nem külön-külön önmagukban teszik, hanem társadalmilag. A legkezdetlegesebben feldolgozott, sőt még a munka céljából felszedett kő is olyan tárgy már, amely a társadalmi lét világában, e világ számára van: mindenki használhatja. Ez itt magában a tárgyiasságban rejlő tulajdonsággá válik, amellyel a természeti tárgyak eredeti létszerűségükben nem rendelkeznek. Ebből a szempontból társadalmi használhatóságuk véletlenszerű. (Ami természetesen nem zárja ki oksági meghatározottságukat.) A társadalmi tárgyiasság tehát mindig általános.

Az általánosításnak ez a spontán folyamata a munka gyakorlatában történő alkalmazásával párhuzamosan, „elméletileg" a nyelvben objektiválódik. Nyilvánvaló, hogy a legegyszerűbb, legmindennapibb szó is absztrakció; akár „asztal"-t mondunk, akár „menni"-t, mindkét esetben csak a tárgyak, folyamatok stb. általános

vonását fejezhetjük ki nyelvileg; a specifikáláshoz gyakran fölöttébb bonyolult szintaktikai műveletekre van szükségünk, mert éppen a legegyszerűbb szó fejez ki mindig csak általánosítást. Korábbi összefüggésekben utaltunk már arra, milyen élesen különbözik ez a tulajdonképpeni nyelv azoktól a jelzésektől, amelyeket az állatok tudnak egymásnak adni életük számára fontos helyzetekben; a jelzések persze az emberek társadalmi életében, még ennek legfejlettebb fokain is, bizonyos szerepet játszanak. De: a jelzések mindig szituációkhoz kötődnek, a szavak sohasem; a jelzések egészen meghatározott magatartást szándékoznak kiváltani, pontosan meghatározott helyzetben, mégpedig közvetlenül, a szavak viszont, éppen absztraháló jellegük miatt, egyetemlegesen alkalmazhatók és – elszigetelten nézve – csak valamely tárgy általános mivoltát fejezik ki, és ezért a tudatnak ezen a szintjén még korántsem tartalmaznak meghatározott magatartásra való felszólítást. Önmagában véve a nyelvi kijelentésben csak valamely tény gondolati rögzítése nyilvánul meg, először a ténnyel kapcsolatos emberi állásfoglalástól látszólag függetlenül. Látszólag, mert a szavak létszerű eredete is mindig gyakorlati. A felszólítás specifikus nyelvi kifejezési formákat követel meg, amelyek, éppen mert objektivációkra is törekszenek, szükségképpen túlmennek a puszta jelzésszerűségen. Nyelvileg ezt mondom: Ne lopj! (vagy egy másik tilalmat fejezek ki), tehát valamiféle általános-emberi magtartás elterjesztésére törekszem a társadalomban. A puszta jelzés, például a piros lámpa az útkereszteződésnél, csupán azt tiltja meg, hogy egy meghatározott utcának ezen a meghatározott részén egy pontosan meghatározott időszakaszon belül átmenjek. A jelzés tehát szigorúan szituációhoz kötött.

Természetesen a nyelvnek ez a sajátossága is társadalmi-történelmi folyamat eredménye. A legelső lépéseket ezen az úton nem ismerjük, és tartani lehet attól, hogy ezután sem fogjuk megismerni őket. A régészet már nagy anyagot gyűjtött össze a szerszámok fejlődéstörténetéből, és ezen túlmenően a datálás, a sorrendek megállapítása, a munkamód, a munkamegosztás stb. elemzése révén feltárhatta a szerszámok fejlődési szintjét és fejlődési irányait, és a munka történetének sok vonatkozására deríthetett fényt. Ehhez járul, hogy az emberi leletek is sok mindent elárulnak arról, hogy miként alakult át az ember a munka fejlődési folyamatában és fo-

lyamata révén (az ember agyfejlődése a szerszámok, a munka történetével összefüggésben). A nyelv kezdeteiről nem állhat rendelkezésünkre ilyen dokumentumgyűjtemény. Ahol a néprajz vizsgálhatja a primitív nyelveket, ott már rég feledésbe merültek a kezdeti időszakok. Mégis, úgy hisszük, a nyelv valódi fejlődési tendenciáit sokkal inkább konkretizálhatnánk, mint ezt ma tesszük, ha a változás igazi irányvonalait a munka termelékenységének növekedése kapcsán követnénk, ahelyett hogy a múlt és a jelen mítoszaiból régi–új mítoszokat vetítenénk az őskorba. Az irányvonalak már az eddig ismert anyagból is megfejthetők: a szóformák mozgása a képzet szintjétől (valamely konkrét helyzet összefonódása a nyelvszubjektum és nyelvobjektum konkrét állapotával) emelkedik a fogalom szintjére. Megfigyelhetjük például, miként halnak el lassanként az ilyen képzetszerű érzékletes hasonlatok: „mint a holló" stb., és miként alakul ki a fekete mint szó és fogalom, vagy a magasabb absztrakciós szinten lévő szavak az egyedi jelenségekhez képest, amelyek persze nyelvileg már szintén általánosodtak; vegyünk példának olyan szavakat, mint gabona, gyümölcs stb., vagy hogy miként tűnik el mindinkább az igeragozásból a résztvevők jellegéhez, számához, mozgási irányához stb. való kötöttség, és miként húzódik össze valamiféle elvont általánossággá. (A kettesszám és nyelvi maradványai még ma is ilyen átmenetekre utalnak.)

Bennünket itt csak az ilyen fejlődések ontológiai problémája érdekel. Ez abban áll, hogy mind a munkában, mind pedig a nyelvben az ember mint az újonnan kialakuló létforma, a társadalmi lét megalapozó ereje fejeződik ki. A szerszám és a munkafolyamat, a szó és a mondat dinamikus mozzanatai ennek a folyamatnak, amelyben az ember – anélkül, hogy elveszíthetné élete biológiai determináltságát – felépíti saját új létformáját, a társadalmiságot. A hangsúly az aktivitáson van. A társadalmivá vált ember az egyetlen létező lény, amely – fokozódó mértékben – maga hozza létre és fejleszti tovább környezetével való kölcsönhatásának feltételeit. Ennek az aktivitásnak az eszközei ezért szükségképpen olyanok, hogy segítségükkel az ember a maga új módján, az így létrejövő tételezéseknek megfelelően hozhassa mozgásba a természeti tárgyakat és természeti erőket. Ezt a munka összes szubjektív és objektív mozzanataival kapcsolatban kifejtettük már.

Ha most túl akarunk lépni a fejtegetések ott még elkerülhetetlen általánosságán, úgy az akkor megállapított ontológiai tényekből kell kiindulnunk, mégpedig főként abból, hogy eközben mindenütt, szubjektíve és objektíve, komplexusokról van szó, mégpedig olyanokról, amelyekben a teleológiai tételezés és a természeti tárgyak és természeti folyamatok általa mozgásba hozott magábanvaló léte ismét létszerűen elválaszthatatlan egységes új komplexust alkot. Mindenesetre bizonyos – és ez e komplexust lényegesen megkülönbözteti azoktól, amelyek az eleven organizmusok és szervetlen vagy szerves környezetük közti biológiai kölcsönhatásban alakulnak ki –, hogy e komplexus összes mozzanatai gondolatilag objektiválódnak és így önállósulnak is, anélkül persze, hogy ezzel ténylegesen megszüntethetnék a folyamatosan előrehaladó komplexus létszerű egységét. Új teleológiai tételezésre van szükség ahhoz, hogy a mozzanatok ilyen elemzésének eredményeit újból be lehessen vinni a létbe, és e tételezés új (megváltoztatott vagy teljesen átalakított) komplexust hoz létre, amely persze elvont általános ontológiai sajátosságát tekintve nem különbözik elvileg a megváltoztatott régi komplexustól; mindkettő létező, mindkettő tárgyias. A teleológiai tételezést előkészítő tudat tehát analitikus és szintetikus aktusokat hajt végre, amelyek eredményeképpen az új teleológiai tételezés vagy megismétli vagy módosítja vagy gyökeresen átalakítja a korábbiakat. Az analízis és szintézis csak a tudat terméke, korántsem annak a reális folyamatnak a reális mozzanatai, amelyet a teleológiai tételezés különféle módokon befolyásolni próbál. Ahhoz, hogy e tételezés alapjaiként működjenek, eredményeiknek meg kell felelniük ama komplexusok mozgási törvényeinek, amelyek megragadására kísérletet tesznek. Valamiképpen tehát reprodukálniuk kell ezek tartós mozzanatait, még ha a közvetlen leképezést meg is haladják. Mármost ez a képmásszerűség új és lényeges vonásokat mutat, amelyeket meg kell állapítani, ha megfelelően, a maga specifikus létszerűségében akarjuk megragadni a társadalmi létet. Először is a lét elsőbbsége itt abban mutatkozik meg, hogy a teleológiai tételezés csak akkor realizálódik, csak akkor válhat a társadalmi lét mozzanatává, ha megközelítően adekvát módon meg tudja ragadni annak a létnek a leglényegesebb mozzanatait, amelynek megváltoztatására vállalkozik. Csak az a kő válik a munka, a termelés, a tár-

sadalmi lét aktív elemévé, amelyet munkával alkalmassá tettek arra, hogy vágjon. Ha a megformálás nem sikerül, akkor a kő természeti tárgy marad, tehát nem vehet részt a társadalmi létben. Itt azonban nagyon konkrétan mutatkozik meg a társadalmiság új létformájának struktúrája. A munka félresikerült terméke puszta természeti tárgy marad ugyan, nem juthat társadalmi léthez, de előállítási folyamatának mégis – negatív – társadalmi jellege van: emberi energia-ráfordítást képvisel, amely kárbaveszett.

Itt ismét napvilágra kerül a társadalmi lét egy új kategóriája – marxi értelemben vett kategóriája – mint „a meghatározott lét formája, létezésmeghatározás": a munka termékei objektíve létszerű módon értékesek vagy értéktelenek (nagyon árnyalt, összekötő átmenetekkel). Az objektív érték és az általa kiváltott szubjektív értékelés, értéktételezés, értékigenlés vagy értéktagadás tehát – ellentétben az idealista filozófia álláspontjával – nemcsak a magas fejlettségű emberi kultúra eredménye, amely az ember „természeti létéből" szükségképpen mindörökre levezethetetlen, és ezzel az áthidalhatatlan ellentét viszonyában áll. Ellenkezőleg, mindezek az ember létének és általában társadalmi létének létszerűen szükséges akotóelemei, és csak mint a munka mozzanatai kerülnek ilyen ellentétbe a pusztán természeti létezéssel, amely nem ismer objektív értéket. Mivel persze az organizmus meghatározott létében, reprodukciós folyamatában szükségképpen fellépnek kedvező és kedvezőtlen mozzanatok, bizonyára megállapíthatók itt előkészítő átmeneti formák. De csak az ugrás, amelyet a munka ténye képvisel, szabadítja ki ezeket a mozzanatokat a biológiai reprodukciós folyamatból, hogy a tudat, a tudatos gyakorlat olyan tárgyaivá tegye őket, amelyek a tudatban viszonylagos – viszonylag nagyfokú – önállóságra jutnak a közvetlen szubjektummal szemben és éppen ebben az önállóságban befolyásolhatják döntően a gyakorlatát. Jelenlegi fejtegetésünk szempontjából itt az önmagában létező valósággal való egybevágás mozzanata a döntő. Az érték nem az értéktételezésből fakad, hanem az objektív valóságból, az értéknek mint a sikerült munka mutatójának objektív életfunkciójából nőnek ki azok a szubjektív értékelő reakciók, amelyek valóra váltásával vagy elhibázásával, azzal a folyamattal kapcsolatosak, amely a sikert vagy a kudarcot előidézi. (Csak az etikában fejthető ki, hogy

miként őrződik meg messzemenő módosítások ellenére mégis a magasabb rendű értékviszonyokban is ez a struktúra.)

Itt az a fontos, hogy felismerjük e jelenség másik oldalát, az így kialakuló tudatformák viszonyát az objektív valósághoz és ezzel a legszorosabb összefüggésben az ez által létrehozott új tudatfunkciókat. A munkával, a munkában az emberi cselekvésmódok elvesztik az egyes konkrét szituációkhoz való kötöttségüket, ahogy a munkatermékek is mindinkább elszabadulhatnak eredeti felhasználási módjuktól. Ugyanazokkal vagy megfelelően módosított fogásokkal mindig más és más dolgokat lehet előállítani és a szerszámok is mind sokoldalúbban alkalmazhatók vagy differenciálhatók. Ez a tény szorosan összefügg azzal, hogy a munkafolyamat és termékei fokozódó tökéletesedésre képesek, minthogy valamely konkrét előállítási mód tapasztalatai az alapok általánosítása és az ilyen absztrakciók újra-konkretizálása révén teljesen új területeken válhatnak termékenyekké és hatékonyakká. (Világos, hogy az analízis és a szintézis imént említett, önmagukban véve különnemű, de tárgyilag egymáshoz kapcsolódó tudati aktusai folyamatosan és állandóan tökéletesedve érvényesülnek.) Mindennek következménye és előfeltétele az, hogy a gyakorlat szubjektumának tudatában önállósul a valóság képmása. Ez az önállósulás természetesen nem azon alapul, hogy a tudati aktus önálló az intencionált tárggyal, a természeti tárgyakkal, ezek törvényeivel, a szubjektum objektíve lehetséges gyakorlati eljárásmódjaival szemben. Ellenkezőleg. Ezek a tárgyak a szubjektummal egyrészt magábanvaló létük szilárd megváltoztathatatlanságát állítják szembe, és noha másrészt a gyakorlat szubjektumának feltétel nélkül alá kell vetnie magát e magábanvaló létnek, és kísérletet kell tennie arra, hogy ezt a szubjektív előítéletektől a lehető legteljesebben megtisztítva, a szubjektivitásnak a tárgyba való bevetítései nélkül stb. ismerje meg, mégis éppen ezen az úton járva fedezi fel a tárgynak azokat a mindaddig ismeretlen mozzanatait, amelyek lehetővé teszik munkaeszközzé, munkatárggyá stb. való átváltoztatását, és létrehozzák az ember (társadalom) és a természet anyagcseréjét, és ebben – erre támaszkodva – az általában vett újnak a kitermelését. A magábanvaló lét ilyen elsőbbségének megcáfolhatatlan volta éppen abból ered, hogy sikeres munka (gyakorlat) csak akkor lehetséges, ha a tudat úgy észleli, gondo-

latilag úgy képezi le, ragadja meg, dolgozza fel a külvilág tárgyait, ahogy ez megfelel e külvilág magábanvaló létének. Az embernek és környező világának e megszüntethetetlen és elementáris viszonyával szemben támadt széles körű ellenállás nem utolsósorban e viszonynak abból a mechanisztikus-ismeretelméleti tudatosításából fakad, amely ezt a fölöttébb összetett és bonyolult leképezési folyamatot a tárgy valamiféle, tudat által végrehajtott lefényképezésévé akarja átalakítani. Marxnál azonban sosincs erről szó. Már a Feuerbach materializmusa ellen irányuló korai bírálata is arra összpontosul, hogy Feuerbach nem a gyakorlat értelmében, hanem csupán „szemléletként", „nem szubjektívan"[40] fogja fel ezt a viszonyt. De mit jelent a munka összetett szubjektum-objektum-folyamata szempontjából ez a szubjektivitás? Korántsem annak a tárggyal egybevágó, helyes leképezhetőségnek a tagadását, amelyről itt beszélünk. Ennek eredetét csak azzal kell kiegészíteni, hogy létszerűen sohasem csupán a puszta szemléletről, a tárgy passzív-tudatszerű befogadásáról van szó, ellenkezőleg, a szubjektumnak itt aktív, kezdeményező szerep jut: teleológiai tételezés nélkül lehetetlen a tárgyi világ helyes, gyakorlatilag jelentékeny észlelése, leképezése, megismerése. Csak a tárgyi világ használatára, megváltozására irányuló teleológiai tételezés választja ki a természeti tárgyak és folyamatok extenzív és intenzív végtelenségéből mindazt, ami lehetővé teszi a velük kapcsolatos gyakorlati magatartást. A magábanvaló lét persze változatlan marad eközben, de nincs olyan tárgyi világgal kapcsolatos gyakorlati-emberi magatartás, amelynek szándéka csak erre a megváltoztathatatlanságra szorítkozna. A teleológiai tételezés nemcsak elhatárolást, kiválasztást hoz létre a leképezés során, hanem ebben – és ezen túlmenően – a magábanvaló létnek azokra a mozzanataira irányul, amelyeket a kívánt viszonylatba, a tervezett összefüggésbe stb. hozhat és kell is hoznia. Ez az irányultság mint konkrét magatartásmód a különböző teleológiai tételezéseknél különböző jellegű, mégpedig nemcsak a gondolkodó megismerés szempontjából, amelyben eléri tudatszerű csúcspontját, hanem minden olyan észlelés, minden olyan megfigyelés szempontjából is, amelynek eredményeit a gondolkodó és tételező tudat dolgozza ki és foglalja össze a tételezés egységévé. Ugyanabban az erdőben a vadász, a favágó, a gombaszedő stb.

tisztán spontánul (persze a gyakorlat eredményeképpen) minőségileg teljesen különböző dolgokat észlel, noha az erdő magábanvaló léte mitsem változik. Csupán az a szempont változik meg, amelyből kiindulva a tartalmi és formai kiválasztás a leképezés során végbemegy. És itt sem szabad a mechanisztikus felfogás mechanisztikus legyőzésére törekedni: például az erdő összkomplexusából nem elszigetelt mozzanatokat szakítanak ki elszigetelő módon, és nem ilyen mozzanatokat sorakoztatnak mechanisztikusan egymás mellé, ellenkezőleg, már az észlelésben is az erdőnek mint komplex totalitásnak a képmása alakul ki, de a mindenkor szándékolt teleológiai tételezésnek és az ez által diktált magatartásnak a szemszögéből nézve. A képmásszerűség tehát korántsem szűnik meg, csupán a fontossági hangsúly tolódik el a képmásszerűség körén belül: mind pontosabban, finomabban, árnyaltabban stb. észlelik azokat a mozzanatokat, amelyek a teleológiai tételezés szempontjából jelentékenyek, míg azok, amelyek kívül esnek ezen a mozgástéren, elhalványuló látkörré húzódnak össze. E kiválasztás és elrendezés ellenére, amelyet a szubjektum hajt végre a leképezés során – ennek állandóan rendszerzett kidolgozása már a kezdeti haladásnak is legfontosabb előrelendítője –, a képmás ilyen kifinomodása egyúttal lépést jelent az eredeti pontosabb megközelítése felé. A képmásszerűség dialektikus tanítása az eredetnek és egyúttal a tökéletesedésnek is az ontológiája: felmutatja azt a dinamikát, amely a gyakorlat szubjektumának kölcsönös vonatkozásában érvényesül, amely az extenzív és intenzív végtelenségből azokat a mozzanatokat ismeri fel tényszerűen és hozza mozgásba gyakorlatilag, amelyek megvalósítják a mind tudatszerűbb teleológiai tételezéseket.

Ezzel gyakorlatilag és elméletileg elvetettük a képmásszerűség mechanisztikus koncepcióját, de korántsem azt a tényt, hogy a tételezés általános materialisztikus függőségben van a valóság magábanvaló lététől. E két dolog „csak" abban különbözik egymástól, hogy a visszatükröződés mechanisztikus elmélete feltételezi az embernek azt a rejtélyes képességét, hogy környezetét érzékeinek segítségével fényképszerű adekvátsággal rögzítse, míg Marx dialektikus felfogása nem több, mint annak a folyamatnak a reprodukciója, fogalommá-válása, amely a munkában és előkészítésében

mindenkor szükségképpen végbemegy. Magába foglalja mindazokat az ellentmondásokat, amelyek ezt a folyamatot oly végzetszerűen fontossá tették az ember emberréválása számára. Az anyagi mozzanat elsőbbsége, mint már láttuk, főként a teleológiai tételezés alternatív jellegében nyilvánul meg: e tételezés lehet sikeres vagy sikertelen, és a siker elsődleges előfeltétele azon alapul, hogy vajon az észlelés, a belőle kinövő megfigyelés, és az ezt rendező tudat mint egységessé vált elméleti-gyakorlati aktus valóban rátalál-e a tárgy magábanvaló létére. Persze ez, elvont általánosságban véve, még nem fejezné ki a munkaaktus sajátosságát. Ugyanis valamely organizmus és környezete közti kölcsönhatás feltétele, hogy a munkaaktus mindkettő magábanvaló létének megfelelően reagál. De láttuk, hogy ahol, mint a magasabbrendű állatoknál, valamiféle tudat szabályozza ezeket a reakciókat, a gyakorlati folyamat során a tudatban mégsem alakul ki a leképezett, önmagában létező tárgy olyan önállósága, amilyenről itt beszéltünk. E tudat működése olyan reakciókra korlátozódik, amelyeket egy mindenkor konkrétan világosan meghatározott helyzet vált ki. A fogságba esett állatokkal végzett kísérletek bizonyos képet adnak az ilyen reakciók létrejöttének módjáról, azokról a sikertelen próbálkozásokról, amelyek előbb vagy utóbb helyes magatartáshoz vezethetnek (de nem kell vezetniük). Nemcsak e rátalálásnak és begyakorlásának a folyamata tanulságos bennük, hanem ezen túlmenően az is, hogy a feladatokat sohasem maga az állat szabja meg, hanem a kísérletek során az emberek, a természetben pedig a környezet változásai. A dolgozó ember esetében éppen a feladat közvetlenül a tudat terméke.

Csak ez alakíthatja ki a teleológiai tételezésben azt a szubjektum–objektum viszonyt, amelyről az imént beszéltünk. A teleológiai tételezés idáig kifejtett aktív szerepe korántsem meríti ki ennek az újdonságát. Ellenkezőleg, ez főként abban mutatkozik meg, hogy a szubjektum által így létrehozott, tárgyilag hűnek szánt, de semmilyen tekintetben sem „fényképszerű" képmás a szubjektum életfolyamatában önállóságra jut. A tárgy képmása az emberben a tudat tárgyaként rögződik, amely egyrészt az objektív valóságban őt kiváltó indítéktól elválasztva is szemlélhető és gyakran így is szemlélik, és amely másrészt magával a tudattal szemben is mesz-

szemenően önálló viszonyt alakít ki, a tudat olyan tárgya, amelynek alkalmazhatóságát közvetlenül nagyon különböző esetekben mérlegelik, s amelynek helyességét, tökéletességét, használhatóságát stb. újból és újból felülvizsgálják, és a képmás ilyen újbóli vizsgálatának eredménye dönt afelől, hogy vajon a jövőbeli teleológiai tételezések egyszerűen megismétlik-e a már végrehajtottakat vagy pedig a későbbi gyakorlat többé-kevésbé módosított vagy akár teljesen átalakított teleológiai tételezésen alapul majd. Korábban megmutattuk már, milyen nagy szerepet játszik itt a nyelv annak következtében, hogy a névadással, a tárgyak és folyamatok megnevezésével általánosítja a spontán-egyedi képmásszerűséget.

Nem hangsúlyozhatjuk elég nyomatékosan ennek az új tudati ténynek, a tudat e struktúra- és funkcióváltozásának fontosságát. Az a külvilággal kapcsolatos specifikus emberi magatartás ugyanis, amelyet körülírtunk már, nevezetesen, hogy csak itt jön létre a tulajdonképpeni értelemben vett szubjektum–objektum viszony, csak akkor érthető meg konkrét sajátosságában, ha fény derül a tárgyi világ e megkettőzöttségének, reális tárgyakra és ezek tudati képmásaira való szétválásának igazi struktúrájára és dinamikájára. Egyrészt a tárgyak önállósága, konkrétsága, törvényszerűsége stb. csak akkor hathat a szubjektumra, ha létrejön a képmásnak ez az önállósága. Mindenekelőtt a tárgy csak a nagyon különböző jelenségmódok stb. tudatszerű kiépítése, tudatszerű egymásra-vonatkoztatása során, tehát egy analizáló és szintetizáló gondolati folyamat eredményeképpen nyilváníthatja ki tárgyilag a szubjektum számára igazi létét mint egységes létezőt a maga változatos sokrétűségében. Így hát a képmás önállósulása előfeltétele annak, hogy a tárgyat önmagával való, differenciáltan önmagában létező azonosságában tudatszerűen meg lehessen ragadni. Az állatoknak a külvilág valamely tárgyával kapcsolatos, gyakran rendkívül finom és differenciált reakciói mindig konkrét szituációkra szorítkoznak, egy ilyen jelenségnek az illető organizmus önfenntartási feltételeivel kapcsolatos konkrét szituáció-meghatározta viszonyára. De nem vonatkoznak – mint láttuk – a tárgy egészére. A képmás itt vázolt önállósága azonban a lehető legkülönbözőbb jelenségmódoktól kiindulva éppen valamely tárgy önmagával való azonosságáig, jelenségmódjainak, tulajdonságainak egységéig nyomul előre. A

munkát, továbbfejlődését, tökéletesedését csak az teszi lehetővé, hogy a teleológiai tételezéseknek mind nagyobb és biztosabb, mind kifinomultabb fogalmi kincs áll rendelkezésére a valóság dolgairól és folyamatairól, mert csak így ragadhatja meg, használhatja és tökéletesítheti a teleológiai tételezés ezeket mint munkaeszközöket stb.

Ha fogalmakat mondunk, akkor egyúttal szóról és mondatról is beszéltünk. A munka és a nyelv egyidejű keletkezésének itt van a maga ontológiai-genetikus alapja. Mint eddigi fejtegetéseink mutatják, a társadalmi lét egyik alapvető mozzanatára derül itt fény, amelynek általános jellegével kissé részletesebben kell foglalkoznunk: az objektum tárgyiasulásáról és a szubjektum külsővévválásáról van szó, amely mint egységes folyamat az emberi gyakorlat és elmélet alapját alkotja. Ez a problémakomplexus az újabb filozófia egy részében középponti helyet foglalt el, mivel az elidegenedés alapjának fogták fel. Itt kétségkívül van összefüggés, méghozzá nagyon bensőséges: az elidegenedés csak a külsővévválásból fakadhat; ahol a lét struktúrája ez utóbbit nem állítja a középpontba, ott az előbbi bizonyos fajtái egyáltalán nem fordulhatnak elő. De ha e problémához közeledünk, sohasem feledhetjük el, hogy az elidegenedésnek a külsővévválásból való eredete létszerűen korántsem jelenti azt, hogy a két létkomplexus egyértelműen és feltétlenül összetartozik: az elidegendés bizonyos formái csak a külsővévválásból alakulhatnak ugyan ki, de ez nagyon könnyen létezhet és hathat úgy is, hogy nem hoz létre elidegenedéseket. A modern filozófiában oly széles körben elterjedt azonosítás Hegeltől származik. Felfogásával szemben ezt írja Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban: „Az elidegenedés tételezett és megszüntetendő lényegének nem az számít, hogy az akkori lényeg *embertelenül,* önmagával való ellentétében *tárgyiasul,* hanem az, hogy az elvont gondolkodástól való *különbségben* és vele való *ellentétében tárgyiasul.*"[41] Ha tehát a fiatal Marxot némely egzisztencialisták „modern" tendenciák előfutárjának tekintik, akkor itt félreértésről van szó: a külsővévválás és az elidegenedés hegeli koncepcióját a fiatal Marx filozófiájának látják (gyakran állítólagos ellentétben későbbi fejlődésével), noha maga Marx akkoriban éppolyan élesen utasította el a hegeli idealizmusnak ezeket a következtetéseit, mint ké-

sőbb. Magát a problémát ebből az eltorzult állapotából helyes alapjaira kell visszavezetnünk, és ezért célszerűnek tartjuk, hogy az elidegenedés kérdését ideiglenesen zárójelbe tegyük (a következő fejezetet amúgy is ennek a kérdésnek szenteljük), és először a külsővéválás marxi bírálatára szorítkozzunk. Marx Hegel-bírálata itt fölöttébb radikális és találó. Amikor Hegel azt az álláspontot képviseli, hogy a tárgyiasság a külsővéválásból jön létre, és valódi és igazi beteljesedése csak minden egyes tárgyiasság megszűnése lehet, akkor Marx ezzel a felfogással a tárgyiasság ontológiai őseredetiségét állítja szembe: „Egy lény, amelynek nincs tárgya önmagán kívül, nem tárgyias lény. Egy lény, amely maga nem tárgy egy harmadik lény számára, semmilyen lényt nem lát *tárgy*-aként, vagyis nem viselkedik tárgyiasan, léte nem tárgyias. Egy nem-tárgyias lény *nem-lény*."[42] A folyamat tehát, amelyet a hegeli idealizmus a tárgyiasság eredetének (és ennek megfelelően a tárgyiasság szubjektumba való visszavételének) fog fel, a valóságban, és Marxnál is, egy eredetileg már tárgyias világban játszódik le mint valódi, vagyis tárgyias lények reagálása elsődleges, megszüntethetetlenül tárgyias valóságukra.[43] A társadalmi lét dinamikus ellentéte a természettel, amelyből kinő, és amellyel csak megszüntethetetlen kölcsönhatásban létezhet, ezért nem a külsővévált tárgyiasságnak és a szubjektumba való visszavétele által történő megszüntetésének hegeli szembeállításában nyilvánul meg, hanem abban, hogy az ember, aki már puszta természeti lényként is tárgyias, a természeti tárgyiassággal a munkában kialakított aktív, tudatos, nembeli kölcsönhatása folytán e nembeli élet tárgyiasulásáig nyomul előre.[44] A tárgyiasulással létrejött a társadalmi létnek az az objektív alapkategóriája, amely egyidejűleg fejezi ki mindennemű létnek (az általában vett tárgyiasságnak) a végső ontológiai azonosságát és az azonosságon belüli nem-azonosságot (tárgyiasulást a társadalmi létben, versus puszta tárgyiasságot a természeti létben). Csak itt kapja meg szabatos gondolati meghatározását az, amit a munkáról szóló fejezetben egyszerűsítve a megvalósítás és a valóság ellentétének fogalmaztunk meg, hogy azon a kezdeti fokon ne vessünk fel ott még megoldhatatlan, sőt adekvát módon még csak meg sem fogalmazható problémát. Ez a társadalomelőtti léthez viszonyított ontológiai újdonság a legpregnánsabban abban fejeződik ki, amit

korábbi vizsgálódásainkban a magábanvaló és a számunkravaló viszonyáról fejtettünk ki. A természet tárgyiasságai mint olyanok alkotják a társadalom vele folytatott anyagcseréjének alapját. Eközben elengedhetetlen, hogy a tárgyiasságok magábanvaló léte folyamatosan, fokozódó mértékben, mind sokoldalúbban változzon át számunkravalóvá. Ezt a munka szubjektumában a munka teleológiai tételezettsége hajtja végre, és noha maga a természeti tárgy átalakul, és noha ennek tulajdonságaitól függ, hogy egyáltalán végrehajtható-e rajta az illető folyamat, de az elvont-általános tárgyiasság szempontjából ez éppúgy puszta mássá-válást jelent, az elgondolt tárgyiasság új formáját, amellyel szemben e tárgyiasság teljesen közönyös marad (még a közönyösség kifejezés is túl antropomorfizáló ahhoz, hogy a valódi helyzetet megfelelően fejezze ki). De minden munkaterméket azért tárgyiasítottak, hogy bizonyos célokra használni lehessen. A munka révén bekövetkezett tárgyiasulás során vált bizonyos célokra használhatóvá, vagyis számunkravaló léte immár anyagi sajátosságának anyagi mozzanata. Valamely tárgykomplexus tárgyiasulása rögzíti a számunkravaló létet mint a tárgyiasult objektum létező tulajdonságát, a szubjektumnak tehát nem kell alkotó analízist és szintézist végrehajtania rajta, hogy egyáltalán megragadja a számunkravaló létet; ehhez a kérdéshez semmi köze sincs annak, hogy a legtöbb esetben mégis meg kell tanulni ezt.

Érdekes, hogy éppen Hegel utalt e helyzet másik, szintén fontos ontológiai vonatkozására, anélkül persze, hogy tudta volna: erről van szó. A reflexiós meghatározásokat elemezve felhívja a figyelmet a forma–tartalom és a forma–anyag meghatározásainak kifejezett különbözőségére. Először megállapítja helyüket a tárgyiassági formák rendszerében: a tartalom alapja tárgyának forma–anyag viszonya, és csak ez a viszony tételezett.[45] Hegel azt hiszi, tisztán logikai viszonylatokat vizsgál itt – az ok kategóriáját akarja kidolgozni –, de mellesleg, mint olyan gyakran, fontos lét-különbséget tár fel, mégpedig éppen a természeti és a társadalmi lét köztit, amennyiben a tartalom itt jellemzett tételezett sajátosságával az anyag és a forma természetiségét állítja szembe, amennyiben ebben *„a forma tevékenységét"* mint *„magának az anyagnak a saját mozgását"* határozza meg.[46] Ebből adódik, hogy az anyag mozgása

formájának eredetét jelenti, s ebben a természetnek mint anyag–forma viszonynak az örök mássáválása és egyúttal azonosnak-maradása fejeződik ki, ezzel szemben a forma–tartalom viszony birodalmában, amelynek alapja a tartalom mint az anyag és a forma egysége, ontológiailag éppen az jellemző, hogy a forma tételezett és nem spontánul fakad a közvetlen mozgalmasságból. Hegel az itt kialakuló különbözőségeket olyan élesen figyeli meg, hogy arra is felhívja a figyelmet, miszerint a formátlanság szemrehányása csak a forma–tartalom viszonyban merülhet fel – az anyag megformáltsága magától értetődik –, de itt már értékfogalomként, ami a tételezett sajátosságot még erőteljesebben, más oldalról világítja meg; a formátlanság nem azt jelenti, hogy „a forma általában hiányzik, hanem csak azt, hogy a *helyes* forma nincs jelen."[47]

Kétségbevonhatatlan, hogy Hegel ezzel létszerűen pontosan határozta meg minden egyes munkatermék, minden egyes anyagi tárgyiasulás forma–tartalom viszonyát. De nem szabad elfelejtenünk, hogy minden eszmei jellegű teleológiai tételezés is ugyanerre a struktúrára vall. Míg az állatok életében a jelzések által történő kommunikáció az anyag–forma viszonyt még az organizmus és a külvilág közti kölcsönhatásként fejezi ki (természetesen a társadalomban a jelzések is tételezettek), addig a nyelvben egészen az egyes szavakig a forma és a tartalom tételezett viszonya az uralkodó elv. A nyelv tehát nemcsak tárgyiasságok gondolati képmása, hanem ezzel egyidőben tudatszerű tárgyiasulása is. Ez nemcsak minden egyes nyelvi kifejezés spontán értékjellegében mutatkozik meg, amely szükségképpen mindig a helyes és a helytelen alternatívái között mozog, hanem abban is, hogy a tartalom (mint forma–tartalom viszony) mind magasabbra emelkedhet a valódi forma–anyag viszony fölé, anélkül hogy elveszítené szintetikus egyértelműségét, azt a lehetőségét, hogy helyes kifejezés legyen; gondoljunk már a mindennapi életben is előforduló olyan absztrakciókra, mint bútor, gabona, gyümölcs stb., ahol ezek tartalma még mindig egyértelműen megőrzi, sőt továbbfejleszti a forma és az anyag tárgyiasult egységét, és tovább ösztönzi az emberek társadalmiasodásának folyamatát, mivel gondolati leképezéssel kiterjeszti az emberekben és az emberek körül a tárgyiasult, és immár nem csupán tárgyias világot. Minél fejlettebbek a teleológiai tételezésnek

ezek a gondolati formái, mozzanatai, jelenségmódjai stb., annál kifejezettebben nyilvánul meg e tételezés tárgyiasult jellege.

A tárgyiasulásnak mint a teleológiai tételezéseken alapuló társadalmi lét középponti kategóriájának az uralkodóvá válása megcáfolja mindazokat az idealista torzításokat, amelyek a külsővéválás hegeli koncepciójából fakadnak. Éppen mivel feltétlenül egyetértünk ezzel a radikális állásfoglalással, felvethetjük és fel is kell vetnünk azt a kérdést, hogy vajon abban, amit a külsővéválással Hegel meg akart ragadni (de semmiképp sem ért el), nem rejlik-e a folyamatnak olyan reális mozzanata is, amelynek kimunkálása e helyzetről kialakított képünket az eddiginél sokrétűbbé tenné, anélkül hogy ezzel valamiképpen elhomályosítanánk egyértelműségét, amelyet éppen Marx radikális Hegel-kritikájának köszönhetünk. Mindig abból kell itt kiindulni, hogy a tárgyiasulás alkotja ebben a társadalmi létnek, mindennemű társadalmi gyakorlatnak valóban objektivált és ezért valóban objektív lényegét, s egyúttal ettől elválaszthatatlanul olyan társadalmi szubjektumok tevékenységét is mutatja, amelyek – éppen tevékenységükben – nemcsak a tárgyi világra hatnak tárgyiasítóan, hanem egyúttal ettől elválaszthatatlanul, átalakítják saját létüket mint tárgyiasításokat tételező szubjektumokat is. Ismételten utaltunk már arra, hogy Marx szerint valamely egyén szellemi gazdagsága a világgal kapcsolatos vonatkozásainak gazdagságától függ – ez a felfogás lényegileg megegyezik az érett Goethe önarcképével. Ez is a társadalmi lét egyik már érintett alapvető aspektusát fejezi ki, nevezetesen hogy egyrészt a társadalom totalitása a maga történelmi reprodukciós folyamatában, másrészt az ennek folyamán a puszta egyediségből egyéniségig fejlődő ember alkotja azt a két pólust, amelynek kölcsönös vonatkozásai kifejezik e létkomplexus lényeges jellegzetességét, mivel éppen ebben válik láthatóvá az emberi nem többé már nem néma lényege. Ha most közelebbről vizsgáljuk meg a Marx által megemlített vonatkozásokat, akkor világossá válik, hogy ezeket nem foghatjuk fel olyasvalamiknek, amik az emberhez képest „külsődlegesek", s amikkel az ember „bensősége" mereven, kizárólagosan, ellentétesen állhatna szembe. Mivel az ember összes megnyilvánulásai a munka és a nyelv elementáris alapjaitól kezdve a legértékesebb objektivációkig szükségképpen min-

dig teleológiai tételezések, a szubjektum–objektum viszony mint az embernek a világhoz, világához való tipikus magatartása olyan kölcsönös vonatkozás, amelyben mindig valami újat eredményezve hat a szubjektum az objektumra, az objektum pedig a szubjektumra, s amelyben sem az egyik, sem a másik összetevőt nem foghatjuk fel elszigetelten, az ellentétpártól elválasztva, tehát függetlenül. Ezt a tényt persze a vulgármarxizmus, és többnyire a polgári filozófia is eltünteti. Ontológiailag egyfomán nem állja meg a helyét, ha az embert egyszerűen társadalmi alapja „termékének" akarják felfogni vagy ha például Gundolffal az ember „időtlen" „ősélményeiből", Heideggerrel a létbe való „belevetettségéből" indulnak ki. Ha ezzel szemben a társadalmi lét e két – éppen közvetlen különneműségében – összetartozó pólusának létszerű elválaszthatatlanságára utalunk, akkor világossá válik, hogy a gyakorlat objektumának tárgyiasulása során minden aktus egyúttal szubjektumának külsővéválási aktusa is.

Nem vállalkozhatunk itt arra a feladatra, hogy akár csak legdurvább körvonalaiban is megpróbáljuk felvázolni a tárgyiasulás és a külsővéválás történelmileg állandóan, minőségileg is változó viszonyát. Eleinte bizonyára a tárgyiasulás összetevői dominálnak, de azért a tárgyiasult munka éppen itt minden bizonnyal lényegbevágóan, átalakító módon hatott vissza a szubjektumára, s noha aligha feltételezhető, hogy az olyan személyes különbségek, mint az ügyesség, a leleményesség stb. már ezen a legkezdetlegesebb fokon is nem hagyták rajta a terméken a külsővéváló-tárgyiasító szubjektivitás anyagi nyomait. Mégis hosszú, gyakran egyenlőtlen fejlődésre volt szükség ahhoz, hogy a külsővéválást egyrészt meghatározott öntudatra emeljék, másrészt olyan szerepet juttassanak neki az összfolyamatban, amely nem egyszerűen egybeesik a puszta egyediség fokán is jelentkező értékességgel és értéktelenséggel (ügyes-ügyetlen), hanem a valóban (persze társadalmilag viszonylagosan) meglévő meghatározott emberi lét valódi külsővéválását jelenti. Hogy itt is az alapvető jelenségeknél maradjunk: magában az anyagi munkában nagyon régi koroktól kezdve napjainkig gyakran felismerhetjük az egyszerű munkaterméken termelőjének a „kezenyomát" (személyiségét). Csak a munka dezantropomorfizálása, amely egy önmagában véve még nem következetes formával, a ma-

nufaktúrában megvalósuló munkamegosztással kezdődik meg, tünteti el fokozatosan a külsővéválást az ilyen tárgyiasulásokon. Ez persze itt is csak tendenciaszerűen következik be, mert még ha a külsővéválás objektív részesedése az egyes munkások által végrehajtott, végső kivitelezésben el is szokott tűnni, valamely terméktípus általános tervezése, „stílusa" mégis megőrzi valamiféle külsővéválás nyomát. A nyelvben is, persze nagyon különböző módon, kifejeződik ennek a fejlődésnek az egyenlőtlensége. A társadalmiasodás, a növekvő integráció itt nem hoz létre közvetlenül dezantropomorfizáló egyformásításokat; a növekvő társadalmasodás persze gyakran egészen elszemélytelenített beszédsablonokat stb. alkot, egyúttal azonban fokozottabban érvényesül a nyelvben az egyéni külsővéválás. A korábbi fokokhoz képest egyre könnyebben válik lehetségessé, hogy embereket szóválasztásuk, szókincsük, szintaktikai fordulataik stb. alapján lehessen megismerni, individualitásokként megragadni.

Természetesen nem lehet egészen pontos határokat vonni életterületek között aszerint, hogy az olyan létszerűen egységes megformálásokban, mint amilyen a tárgyiasodás és a külsővéválás, hol játssza ez vagy amaz a túlsúlyos mozzanat szerepét. Hiszen létszerűen egységes az a folyamat, amelyben a társadalom társadalmasodása, az emberiségnek a magábanvaló értelemben vett tényleges nembeliséghez való közeledése és az emberi egyéniség kibontakozása egyidejűleg végbemegy. Nem vezet pontos fogalmi megkülönböztetésre, ha a termelést vagy, általánosságban szólva, a gazdasági életmegnyilvánulásokat elválasztjuk az emberek olyan tevékenységekben megnyilvánuló kifejezési formáitól, amelyek nem irányulnak közvetlenül az emberek anyagi-társadalmi reprodukcióira. Ugyanis a dezantropomorfizálást a legkövetkezetesebben a természettudományok hajtják végre, amelyek persze a természettel folytatott anyagcseréből nőttek ki, és éppen ebben érvényesül a legellenállhatatlanabbul a társadalmiasodás túlnyomó funkciója a külsővéváláshoz képest. Másrészt arra is gondolnunk kell, hogy egyetlen külsővéválás sem hathat, vagyis létezhet mint valamely személyiség kifejeződése, ha nem tárgyiasul valamiképpen; az emberek külsővé nem vált gondolatai, érzései stb. puszta lehetőségek, és csak tárgyiasulásuk folyamatában mutatkozik meg, mit is

jelentenek valójában. De ennek az azonosságnak mint a tárgyiasulás és a külsővéválás azonosságának és nem-azonosságának megállapítása tökéletlen volna, ha nem tisztáznánk viszonyát az értékszerűséghez. Tisztán ontológiailag nézve ez a kérdés fölöttébb egyszerű: értékeket csak a tárgyiasulás-külsővéválás hozhat létre; az egyszerű tárgyiasság elvileg közönyös az értékek iránt, és csak akkor juthat értékhez, ha valamiképpen bevonják a tárgyiasulásokkülsővéválások rendszerébe, vagyis ha a természet egy darabja az emberek számára tájjá válik. Magától értetődik, hogy e tételezettség anyagi alapja a természet szóban forgó darabjának valóban tárgyias mozzanataiban rejlik, de ez nem szünteti meg ezt a tényt: jóval azelőtt léteztek már magas hegyek, mielőtt egy meghatározott társadalmi fejlődés társadalmi értelemben tájakká változtatta volna őket. De teljesen hibás volna, ha most magukban ezekben a tételezési aktusokban valami értékeset látnánk. A társadalmi lét egyszerű létmozzanatai ezek, és ezért éppúgy lehetnek értékesek, mint értéktelenek; ezek tehát szükségképpen kapcsolódnak össze a tudatosulással, amelynek kimenetele azonban e tételezés konkrét éppígylététől függ és létjellegét – a társadalmi léten belül – nem érinti; sőt azt is mondhatnánk: a tárgyiasulás-külsővéválás csak azért válthat ki szükségszerűen létesülésével egyidőben értékeket és ezek következtében értékeléseket, mert mindegyikük önmagában véve a társadalmi lét alkotóeleme.

E kérdés tárgyalásának tehát abból kell kiindulnia, hogy a tárgyiasulás és a külsővéválás egy ontológiailag egységes aktus terméke, de társadalmilag-történelmileg szükséges megkülönböztetésük nem csupán gondolati elemzés eredménye, ellenkezőleg, ez csak azért válik egyáltalán lehetségessé, mert az egységes aktus két mozzanatának megkülönböztetésekor valódi ontológiai különbségek mutatkoznak meg. Azt mondtuk: lényegük abban rejlik, hogy az egységük alapjául szolgáló, önmagában egységes szubjektum–objektum viszony a tárgyiasulás során a tárgyi világot a társadalmasodás felé fejleszti, míg a külsővéválás a szubjektum fejlődésének mozgatóerejét hajtja ugyanebbe az irányba. Mármost a tárgy társadalmasodása sokkal egyneműbb folyamat, mint a szubjektumé. Az őskor mégoly kezdetlegesen csiszolt köve éppoly határozottan lép ki a puszta természeti tárgyiasságból, mint a legbonyolultabb gép.

Ebben az alapvető–ontológiai értelemben természeti létből az ugrás a társadalmi létbe egyszeri és végérvényes. Ebből korántsem következik, hogy a fejlődés által célul kitűzött gazdasági, technikai előrelépések most már ontológiailag közönyösek volnának. Ellenkezőleg, rendkívül lényegesek a fejlődő társadalom totalitása szempontjából. Ezért a tárgyiasulások fejlődési következményeinek, fejlődési szakaszainak stb. döntő részük van a társadalmi lét lényegi és jelenségszerű megváltoztatásában. Ez azonban mitsem változtat azon az alapvető tényálláson, hogy a társadalmiasodásnak mint létmegváltoztató aktusnak már legkezdetlegesebb formájában is ontológiai jellege van, és ez, amennyiben általános magábanvaló létéről van szó, már itt végérvényes módon nyilatkozik meg.

Másként áll a helyzet a külsővéválással. Csak ennek létrejötte veti fel az ember emberréválásának, immár nem pusztán néma nembeliségének problémáját. A nem némaságának meghaladása éppen azt jelenti, hogy a nem ontológiailag magábanvalóvá, és ezen túlmenően magáértvalóvá válhat; a természetbeli néma nembeliség viszont annyiban jelent a szó legszorosabb értelmében vett magábanvaló létet, amennyiben mint nembeliség semmiképp sem tudatosulhat a nemhez tartozó példányokban, még akkor sem, ha ezek mint a magasabbrendű állatok, tudatosan reagálnak a külvilágra. A nem az egyes példányokban reprodukálódik, amelyek mindig nembelileg reagálnak környezetükre, de még nem tudatosították, hogy ők maguk a nemhez tartoznak. A nemnek ez a némasága a munkával és a nyelvvel ugrásszerűen a társadalmi lét magábanvaló nembeliségébe megy át. Már a tárgyiasulás is, amely a természeti lét puszta tárgyiasságának helyébe lép, magában foglalja a nembeliséghez való tartozás artikulált kifejezését. Minél előbbre halad a társadalom társadalmivá-válása, annál gazdagabbak, sokrétűbbek, árnyaltabbak, közvetettebbek-összefüggőbbek stb. lesznek ezek a meghatározások, annál világosabban tűnik elő – persze a fejlődés, minden egyes fejlődési szakasz régi ellentmondásainak kordájában – a nembeliség immár nem néma jellege. Marx azonban, teljes joggal, ezt az egész fejlődést az emberi társadalom, vagyis az emberi nem puszta „előtörténetének" nevezi. Ez az előtörténet, az ember emberréválásának, a nembeliség adekváttá váló kifejezésének története csak akkor érhet véget, ha a társadalmi lét

két pólusa, az emberi egyéniség és a társadalom többé már nem hat egymásra spontánul antagonisztikus módon: ha a társadalom reprodukciója serkenti az ember emberi létét, ha az egyén a maga egyéni életében tudatosan a nem tagjaként valósítja meg magát. Ez a második nagy ugrás a társadalmi lét önkibontakozása során, a magábanvaló nembeliségtől a magáértvaló nembeliségbe való ugrás, az emberiség igazi történetének kezdete, amelyben a nembeliségen belüli – megszüntethetetlen – ellentmondásosság, az egyén és a társadalmi totalitás közti ellentmondás elveszti antagonisztikus jellegét. Így az emberiségnek a nem magábanvalóságától magáértvalóságáig tartó fejlődése olyan folyamat, amely az emberekben, végső soron minden egyes emberben játszódik le, amennyiben a pusztán partikuláris ember bensőleg leválik arról, akiben – bármilyen primitíven, bármilyen fonákul – a nem magáértvalósága küzd a létezéséért. Az ugrás végérvényessége abban mutatkozik meg, hogy a partikuláris ember is nembeli, már pusztán önmagában létező nembelisége is teleológiai aktusokban nyilvánul meg, az egyedi példány már nem pusztán biológiailag tartozik neméhez. Ez szükségképpen azokban a tárgyiasulási aktusokban fejeződik ki, amelyekben az ember tudatosan valami társadalmiságot hoz létre, még ha nem is tud arról, hogy ezt teszi, mint ezt Marx ismételten kimutatta az emberek általános, átlagos társadalmi tevékenységével kapcsolatban. Mivel mármost minden ilyen tevékenység nyelvi kifejezéshez is jut, a benne végrehajtott tárgyiasulás egyúttal kezd külsővéválásként is kifejeződni, vagyis még egészen kezdeti fokon, egészen alacsony szinten is a szubjektum önobjektiválódásának jellegét veszi fel. Minden egyes ember számára céljai, érzései, gondolkodásmódja, képességei stb. pozitíven vagy negatíven értékelt tárgyiasulásokká válnak, és ezek elementáris társadalmiságuk következtében, és azért, mert az emberek alapvetően közös tulajdonai – a kezdettől fogva fennálló különbözőségek ellenére – befolyást gyakorolnak a szubjektumok későbbi teleológiai tételezéseire.

De mindezzel csupán a partikuláris ember jött létre, akit persze ugrás választott már el a természetbeli élőlény pusztán biológiai néma nembeliségétől. De az új nembeliség itt mint közvetlen valóság csak a maga magábanvaló létében tűnhet közvetlenül elő. Lehető-

ségként (ismét: az arisztotelészi dünamisz értelmében) tartalmaz ugyan valami intenciót a nem magáértvalóságára is, de itt a fejlődés egyenlőtlensége egészen sajátosan felfokozott módon nyilvánul meg. Tudjuk: a társadalomban az összes oksági folyamatsorokban egyenlőség uralkodik, mivel a lényeg szükségszerűségeinek megvalósulási formáit variálja, a körülmények konkrét éppígylétében rejlő különbözőségeknek megfelelően. Emellett nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a fejlődések ilyen egyenlőtlenségeiben, általánosan szólva, az bukkan napfényre, ami az összfolyamatban tisztán oksági jellegű, és ebben – noha teleológiai tételezések hozták mozgásba – totalitását tekintve nyoma sincs a teleológiának; és hogy ennek megfelelően az egyenlőtlenségek mint társadalmi szintézisek a részleges totalitásokban jönnek létre és az egyedi tételezések létszerű befolyásukat csak e résztotalitások közegén keresztül – tendenciálisan előrehaladó fokozataikon az összességgel való kölcsönhatásukban – fejezhetik ki. De a külsővéválás minden társadalmisága ellenére lényegileg az egyediségnek, az egyedi tételezés objektivációjának a vonásait is viseli, és egyúttal, ennek az objektivációnak a közvetítésével, visszahat az egyéniség társadalmi kibontakozására. A külsővéválásnak ez a létszerű sajátossága spontánul megsokszorozza azokat a mozgató és közvetítő közegeket, amelyeknek egymástól való viszonylagos, de konkrétan messzire nyúló önállósága, így kialakuló különneműsége a fejlődés egyenlőtlenségeinek fokozódására vezet. Magától értetődik, hogy itt sem lehet szó magában a fejlődésben semmilyen teleológiai tendenciáról. Hiszen az egyenlőtlenség éppen oksági sorokból áll, ha ezeknek meghatározott, tendenciális iránya van is, amely spontánul, többé-kevésbé különnemű körülmények között érvényesül. A külsővéválás az összes általa mozgásba hozott oksági sort az össztársadalmi fejlődésbe torkolltatja ugyan, de annyiban kötve van az őt létrehozó egyedi tételezés aktusához, amennyiben feltétlenül visszahat ennek tételezőjére és döntő tényezőjévé válik annak, hogy miként fejlődik ez mint egyéniség minden értelemben, terjedelmét, sokoldalúságát, mélységét, minőségét stb. tekintve. Tételezésének e megszüntethetetlen mozzanata következtében a külsővéválásban minőségileg megerősödve kell megjelennie saját fejlődése egyenlőtlenségének, más társadalmi folyamatokhoz képest.

Még ha megismételjük is mindazokat a fenntartásokat, amelyek az ellen szólnak, hogy a külsővévállást a társadalom területére, vagy pedig fejlődésének bizonyos szakaszaira lokalizáljuk, mégis feltétlenül meg kell kockáztatnunk néhány megjegyzést arról, hogy miként nyilvánul meg e külsővévállás a társadalom anyagi reprodukciós folyamatán kívül. A tételező egyéniségére gyakorolt visszahatás imént hangsúlyozott mozzanata csak így kerül helyes megvilágításba, csak így foglalhatja el helyét a társadalmi folyamat fejlődési dinamikájában. Csak a következő – ideológiáról szóló – alfejezetben foglalkozhatunk részletesen ezzel a problémával, amelynek alapjait persze ismételten érintettük már, hogy ugyanis a társadalmi fejlődés az emberi nemet mint magábanvalót szükségképpen a társadalmi lét valódi formájaként hozza létre, de magáértvaló létét az objektív folyamat csak lehetőségként hívhatja életre, mégpedig az összes olyan időszakban, ahol a mindenkor elért magábanvaló viszonylagos magáértvalóvá válik (vagy nem válik), és annak a nagy fordulatnak az időszakában is, amely objektíve a szabadság birodalmához vezethet. Ott majd behatóan taglalhatjuk Marx idevágó nézeteit. Most csak annyit kell megjegyeznünk erről, hogy ez a Marx értelmében vett lehetőség-jelleg egyúttal arra a szférára is vonatkozik, amely kívül esik az emberi nem anyagi reprodukcióján. Az anyagi reprodukció mint „a szükségszerűség birodalma" mindig alapja lesz az ilyen lehetőségek tartalmának és formájának, ezek e birodalomtól elválasztva szükségképpen társadalmilag-gyakorlatilag tehetetlen, elvileg hatástalan gondolatok és érzések maradnának. Ennek az abszolút és megszüntethetetlen kötöttségnek azonban tisztán negatív jellege van: kizárja azon tételezések (külsővévállások) valóban társadalmi hatékonyságát, amelyek az ilyen magáértvaló létre; ilyen időhözkötött lehetőségre pusztán szubjektíve törekszenek. De az ilyen jellegű tételezések pozitív determinációja, szituációhoz való kötöttsége mindenkor csupán a lehetőségek mozgásterét határozhatja meg. Ez a mozgástér elvileg rendkívül tágas és egyúttal éppilyen rendkívül sokdimenziós is. Hangsúlyoztuk már, hogy az emberi nem magáértvaló léte a társadalmi lét mindkét pólusára vonatkozik, a társadalomnak mint totalitásnak meghatározott mibenlétére csakúgy, mint ezzel egyidőben annak tartalmára, módjára stb., ahogyan az egyes em-

berek le tudják győzni partikularitásukat, ami irányát, szintjét stb. tekintve megintcsak igen sokféle lehet és valójában sokfélének kell is lennie.

De akármilyen nagynak, közvetlenül akár korlátlannak látszhat is a lehetőség mozgástere, ez korántsem lehet valóban korlátlan. Már az a tény is, hogy az ember, mint ismételten láthattuk, válaszoló lény, világos korlátokat teremt itt, még ha ezek kiterjeszthetőbbnek, rugalmasabbnak látszhatnak is, mint másutt a társadalmi életben. Még ha átmenetileg pusztán arra szorítkozunk is, ahogyan a partikuláris ember átmegy a nembeliségbe és igazi egyéniséggé változik át, akkor is világos, hogy a társadalmi élet által teremtett akadályok és ezek leküzdésének – esetleg negatíve – felvázolt perspektívái már a lehetőségek konkrét erőterét hozzák létre; még az emberhez valóban méltó külsővéválási lehetőségeiknek gyakorlatilag teljességgel megvalósíthatatlan, tisztán utópisztikus vízióiban sem olyan korlátlanul sokrétűek ezek a lehetőségek, mint ahogyan elvonatkoztató módon vélni lehetne. Egyrészt azok a „kérdések" vonják meg a határt, amelyeket maga az objektív fejlődés vet fel, s amelyekre a külsővéválások adják meg a választ, másrészt, és ezzel szoros összefüggésben, a tárgyiasulás és a külsővéválás végső összefonódottsága; ez utóbbi, kihatásainak rugalmassága ellenére, a konkrét lehetőségnek mint spontán kiválasztó elvnek a tendenciáját hozza be ebbe az erőtérbe. Tisztán pszichológiailag vagy akár logikailag természetesen még számtalan lehetőség létezik, de hogy valamely külsővéválás mint ilyen valamiképpen működhessen, az imént megadott korlátok között kell mozognia, különben patologikusnak, vagyis társadalmi szempontból irrelevánsnak mutatkozik.

Ha tehát az emberi szubjektum külsővéválását ebben a társadalmilag kötött, társadalomban feldolgozott, a társadalomra ható egyediségben vizsgáljuk, akkor válik világossá, milyen jelentős ez a nem fejlődése szempontjából: mivel az ember pusztán külsővéválásai révén válhat aktívvá, ezért csak ezekben, benső felépítésükben és tartalmukban mint személyének kifejezési formáiban juthat kifejezésre, hogy milyen jellegű valójában viszonya azzal a társadalommal, amelyben él. Az ember és a társadalom, s így az egyed és a nembeliség viszonya szempontjából döntő probléma, hogy gaz-

dasági és gazdaságon kívüli gyakorlatának tárgyiasulásai ösztönzik vagy gátolják, vagy akár teljesen megakadályozzák-e egyéniséggé való kifejlődését. A következő fejezetben behatóan foglalkozunk majd ezzel a kérdéssel; az elidegenedés ma széles körökben vitatott problémáját csak innen kiindulva lehet megérteni. Most, előlegképpen, csak arra utalhatunk vissza röviden, amit korábban a lehető legáltalánosabban érintettünk már, hogy a külsővéválás minden egyes emberi tevékenység elkerülhetetlen általános formája ugyan, s ezért szükségképpen mindig a tételező személy társadalmiasultságának minimumán alapul, de ez a nembeliség nemcsak az ember emberréválásának egyik mozgató mozzanata, hanem éppen az a mozzanat, amely döntésre juttatja ezt a fejlődési folyamatot. Hiába vannak ugyan meg a „szabadság birodalmának", a tulajdonképpeni emberi történelem kezdetének összes objektív feltételei, ezek puszta lehetőségek maradnak, ha az emberek még képtelenek arra, hogy külsővéválásaikban igazi, pozitív, tartalmas nembeliséget, nem pedig pusztán ennek formális-partikuláris megvalósulását fejezzék ki. Mivel ez a fejlődés az egyes emberekben játszódik le, a vulgármarxizmus megvetően agyon szokta hallgatni ezt. Marx és Engels egészen másképpen gondolkodtak erről. Engels ezt mondja az általában vett társadalmi gyakorlatról: „De abból, hogy az egyes akaratok – amelyek közül mindenki azt akarja, amire testalkata és külső, végső soron gazdasági körülményei (vagy saját személyes, vagy pedig általános-társadalmi körülményei) hajtják – nem azt érik el, amit akarnak, hanem összátlaggá, közös eredővé olvadnak össze, még nem szabad arra következtetni, hogy nullával egyenlőek."[48] Az itt tárgyalt esetben, ahol éppen az ember igazi nembeliséghez való benső fejlődéséről, e nembeliség aktív megszólalásáról és artikulálttá-válásáról van szó, ez még határozottabban érvényes.

A következőkben éppen azt a társadalmi közeget próbáljuk meg jellemezni, amelynek közvetítése révén az egyes külsővéválások közvetlenül társadalmilag hatékonyakká válnak. Ezt a közeget, az emberek mindennapi életét mindenkori éppígylétében közvetlenül messzemenőkig a benne résztvevő emberek külsővéválási aktusai határozzák meg. Minthogy ezek az aktusok objektiválják az emberek benső világát, még ha ez az objektiváció pusztán nyelvi is, mind

a külsővéváló embernek, mind annak a környezetnek a számára, amelyben külsővéválik, többé-kevésbé világosan körülhatárolt kép alakul ki személyes lényéről, amely, noha állandóan ellentmondásokban mozog, mégis kontinuitást hoz létre mind önmaga, mind pedig e környezete számára. Természetesen már a szervezet reprodukciójának biológiai folyamata is folytonos folyamatot jelent. De csak az objektiváció ad a külsővéválásnak minden emberben olyan tendenciát, hogy ezt a magábanvalót magáértvalóvá, az önmegvalósításnak és ezért az önismeretnek is ellenőrizhető, bírálható, viszonylag szabályozható stb. kontinuitásává sűrítse össze. Ez az önismeret már a görög ókorban is az emberi életvitel középpontjában állt, de ezt csak az ilyen objektivációk teszik egyáltalán lehetővé. A szubjektívnek megmaradó, nem objektivált gondolatoknak, érzéseknek stb. – a tudattal működő természeti organizmusokhoz hasonlóan – csak magábanvaló kontinuitásuk lehet. Csak a külsővéválás objektiválja az összes életmegnyilvánulást az ezt átélő ember és embertársai számára is. Csak ez az objektiváció biztosít mindkettőnek társadalmi-emberi kontinuitást, egyrészt az objektivációt végrehajtó embernek, másrészt pedig azoknak, akikkel érintkezésbe kerül; csak ebben a kontinuitásban alakul ki az ember személyisége mint ezeknek az aktusoknak a szubsztanciális hordozója, önmaga és mások számára egyaránt. Nem fejthetjük ki részletesen azokat a bonyodalmakat, amelyek itt létrejönnek; ezek az etika tárgykörébe tartoznak. Egészen általánosan megfogalmazva: egyrészt minden egyes ember jelleme megnyilatkozásainak tekinti bizonyos tételezéseit, másokat pedig külső körülményekre való véletlenszerű reagálásoknak, nem-akart, kikényszerített stb. aktusoknak tart, másrészt a többi emberek, akikkel dolga akad, megnyilvánulásait szintén hasonlóan osztályozzák. Mindkét disztinkció fölöttébb bizonytalan megalapozottságú, minden ember kerülhet olyan helyzetekbe, amelyekben teljesen másképpen cselekszik, mint ahogyan saját önmagáról alkotott addigi elképzelései alapján hitte volna, és másoknak még könnyebben okoz ilyen meglepetéseket, de mindez csak azt mutatja, hogy az emberismeret, mind a magunké, mind pedig másoké, szükségképpen sokkal bizonytalanabb marad, mint azokról a természeti anyagokról szerzett ismeretek, amelyekkel az embereknek a munkafolyamatokban akad dolguk.

A megítélés így támadt bizonytalanságát csak ontológiailag lehet adekvát módon megérteni. Az élet biológiailag és fiziopszichológiailag megalapozott kontinuitása magábanvaló természeti kontinuitáson alapul, tehát amennyiben létszerűen elszigetelhető volna, éppúgy meg lehetne érteni, mint minden természeti jelenséget (az állatok magatartását). De a külsővévállási aktusok alapján kialakuló mindennapi életben más jellegű kontinuitás szerveződik meg, amelynek megalapozó aktusai teleológiai (tárgyiasítva-külsővévált) jellegűek, így hát az a szubsztancia, amely itt a társadalmi életfolyamat kontinuitásában megőrződik, szükségképpen értékszerű sajátossággal rendelkezik. Az egyik embernek – ebben az általánosságban joggal, de a konkrét egyedi esetekben nagy tévedési lehetőségekkel – szubsztanciát tulajdonítunk, míg másoknál éppen lényegének szubsztancialitását vonjuk kétségbe vagy tagadjuk. Az ilyen ítéleteknek – bármilyen gyakran tévednek is konkrét esetekben – annyiban van ontológiailag megalapozott kiindulópontjuk, amennyiben az igazi emberi szubsztancia, valamely emberi jellem szubsztanciája nem természeti adottság, hanem magának az embernek a terméke, külsővévállási aktusainak dinamikus összeredménye. Amennyire mindazokat a körülményeket, amelyek között az ember cselekszik, amelyekre válaszol, nem ő maga, hanem a társadalom hozza létre, amennyire az ember lelki és testi adottságai adottak és nem saját munkájának eredményei, úgy mindezeknek a tényezőknek az összjátéka csak kérdéseket vet fel a számára, amelyekre – alternatív döntésekben, tehát igenlően, tagadóan vagy alkalmazkodóan stb. – magának kell a válaszokat megadnia. A kontinuitás tehát, amely külsővévállási aktusaiból áll össze, ebben a tekintetben saját tevékenységének, saját döntéseinek terméke, és itt fontos, hogy minden ilyen egyszer meghozott döntés az ezt végrehajtó ember számára, végrehajtása után, életének éppolyan megváltoztathatatlan tényévé válik, mint életútjának minden kívülről determinált ténye. További külsővévállási aktusaiban, tudatosan vagy nem tudatosan, e döntésekhez is kapcsolódik, persze ismét alternatív döntések formájában, amennyiben vagy folytatandóknak értékeli ezeket, vagy ellenkezőleg, arra törekszik, hogy eltávolítsa, kioltsa ezeket élete folyamatosságából. (E két véglet között természetesen számtalan átmeneti fokozat adódik a gyakorlatban.) Te-

hát a marxizmusnak az az általános tétele, hogy az emberek nem önmaguk által választott körülmények között ugyan, de mégis maguk csinálják a történelmüket, nemcsak az egész emberiségre, nemcsak az emberiséget alkotó társadalmi komplexusra vonatkozik, hanem minden egyes ember életére is.

Ezzel ismét a szabadság ősrégi-filozófiai problémáját érintjük. Itt nem vagyunk abban a helyzetben, hogy magába a problémába mélyebben behatoljunk, csak arra utalhatunk, hogy e problémát értelmesen csak ontológiai eredetének segítségével vethetjük fel. Láttuk már, hogy a munka tárgyiasító aktusai létszerű megalapozásukhoz mindenkor alternatív döntéseket előfeltételeznek. Az ezen aktusokon belül végbemenő külsővéválási komplexusról adott nagyon általános, nagyon futólagos áttekintésünk nemcsak az ilyen alternatív döntések szükségességét mutatja, hanem egyúttal új funkciójukat is, amely a társadalom fokozódó társadalmiasodása szempontjából döntő: azt, hogy ezek visszavonatkoznak a tételező emberre, a tárgyiasulás során fellépő alternatív döntés szubjektumára. Vizsgálódásunknak ezen a fokán elsősorban az állapítható még meg, hogy ezek az aktusok túl szoktak haladni közvetlen-gyakorlati tartalmukon. Ugyanis azoknál a szó legszorosabb értelmében vett munkaaktusoknál is elkerülhetetlenül van külsővéválás, amelyek látszólag tisztán a tárgyiasulásra épülnek fel: miközben a dolgozó ellenőrzi munkáját, a saját magatartását, munkamozdulatainak ügyességét stb. is megítéli, és miközben értékeli, felülvizsgálja, ellenőrzi stb. ezeket, ezt újból és újból a külsővéválásnak a tárgyiasulásoktól látszólag különböző, valójában velük bensőségesen összefüggő aktusaiban hajtja végre. A most érintett problémakomplexusban pusztán az az új, hogy a külsővéválások a teljes ember magatartására, végső soron a jellemére vonatkoznak, ezt alakítják, míg a tulajdonképpeni munkában a szubjektumra való megfelelő visszavonatkoztatások esetében – többnyire – csak az egyes magatartásmódok helyesbítéséről van szó. A közelebbi vizsgálat persze kideríti, hogy ez az ellentét nem kizárólagos. Egyrészt ugyanis a külsővéválás a munkában az ember összjellemére is vonatkozhat, például arra, hogy állhatatos-e nehéz feladatok elvégzése közben, szorgalmas-e, bátorságot tanúsít-e veszélyes állatok üldözése során stb., másrészt számtalan olyan eset adódik az emberek

mindennapi életében a tulajdonképpeni munkán kívül, amikor a külsővéválás csak úgyszólván technikailag helyesbíti a specifikus magatartásmódokat. A határ tehát itt sem húzható meg metafizikai egzaktsággal, noha alaptendenciáját tekintve kétségkívül jelen van, minthogy az élet bizonyos területein az emberek teleológiai aktusaiban a döntések többségében a tárgyiasulásnak, másutt pedig a külsővéválásnak a mozzanata jut tendenciálisan túlsúlyra. A pontos határ éppen azért nem vonható meg sehol, mert ezek az aktusok, különbözőségük ellenére vagy különbözőségük miatt, felbonthatatlanul összefonódnak.

E problémakomplexus megértése során gyakran azért támadnak zavarok, mert az értelem, a tudományos értelem is, sőt gyakran ez a leginkább, a fogalmi szétválaszthatóság alapján arra törekszik, hogy létszerűen szétválassza a szétválaszthatatlant. Már a legelemibb fokokon is ez a helyzet, ahol a valódi viszonylatok láthatóbbak, mint a kuszább, bonyolultabb területeken, amelyek a társadalmi munkamegosztás és differenciálódás alapján szerveződnek meg. A munkánál nagyon gyakran mellőzik a külsővéválás mozzanatát, és még gyakoribb, hogy az olyan életformák esetében, amelyek közvetlenül nem tartalmazzák ezt a természettel folytatott anyagcserét, nem veszik tudomásul a tárgyiasulás mozzanatát, s így meghamisítják a hamisan, elvonatkoztató módon önállósított aktusok sajátosságát. Minél magasabb fokán járunk a társadalmi munkamegosztásnak, annál világosabban mutatkoznak meg ezek a torzulások, melyek azért következnek be, mert a két elválaszthatatlan tényező közül az egyiket önállósítják. Csak a szándéketika és a következményetika dilemmájára utalok, amelyet az újabb időkben, például Max Weber is, oly gyakran állított az etikai-politikai vizsgálódások középpontjába. Mindenki számára, aki eddigi elemzésünket követte, világos, hogy itt csak arról lehet szó, hogy bizonyos etikai aktusokban mechanikusan-metafizikailag kizárólagos módon szembeállítják egymással a külsővéválást és a tárgyiasulást, de még azokban a szélsőséges esetekben is, amelyekben az egyik mozzanat látszólag eltűnik, ez az eltűnés csak látszat lehet. Még a szándék kizárólagos érvényességének olyan fanatikus képviselője is, mint Kant, arra kényszerül, hogy mihelyt csak némiképpen is konkrét etikai jelenségekre tér rá, egy hátsóajtón ismét bebocsássa a követ-

kezményeket az etikai dialektikába. Hegel, spontán valóságérzéke következtében, határozottan utalt már a szembeállítás hibás voltára anélkül, hogy a problémát a maga létszerű sajátosságában világosan látta volna.[49] De ez az ellentét tovább kísért a legkülönfélébb etikai fejtegetésekben, és súlyosan akadályozza azokat a törekvéseket, amelyek az etikát mint az emberiség önmagáért létező emberi nemmé való fejlődésének szerves alkotóelemét fogják fel és ezzel az egyéniség társadalmi megértéséhez és egyúttal a társadalmiság emberi megértéséhez jutnak el. A tárgyiasulás és a külsővéválás összetartozásának ontológiai hangsúlyozása természetesen korántsem zárja ki azt, hogy konkrét konfliktusok adódhatnak közöttük. Sőt ezek, mint ezt a következő fejezetben látni fogjuk, és mint ahogy ez az etika alapvetésében megmutatkozik majd, bizonyos időszakok tipikus ismérveivé is terebélyesedhetnek. Az így kialakuló konfliktusok azonban mélységüket és élességüket kettőjük ontológiai egységéből nyerik, abból, hogy ezek egy és ugyanazon emberben lezajló egy és ugyanazon folyamat mozzanatai. A társadalmi fejlődés során gyakran fordul elő, hogy éppen a szigorúan összetartozó motívumok ellentmondásai váltanak ki súlyos és nagy következményekkel járó konfliktusokat.

A társadalom társadalmiasodását, a természeti korlátok visszaszorítását anyagilag-közvetlenül a tárgyiasulási aktusok társadalmi összjátéka hajtja végre. Minél inkább változtatnak át tárgyakat és tárgyi viszonylatokat tárgyiasulásokká és minél inkább illesztik azokat e tárgyiasulások rendszerébe, annál határozottabban lép ki az ember a természeti állapotból, annál társadalmibb, tendenciáját tekintve annál emberibb a léte. Nem azért hangsúlyozzuk itt fenntartásosan a tendencialitást, hogy engedményt tegyünk azoknak a – szerintünk hamis – nézeteknek, amelyek a fejlődés egyenlőtlenségeiben, a joggal emberteleneknek nevezett állapotokba való túlontúl gyakori visszaesésekben olyan fejlődési tendenciákat látnak, amelyek – akár csak ideiglenesen is – érvénytelenítik az emberi nem létrejötte felé vezető haladást. Ez a fejlődés objektíve szükségszerű, ellenállhatatlan, de persze csak annyiban, amennyiben a társadalmiságnak és benne az emberi létnek a magábanvalóságáról van szó. A mindennapi nyelv (és a mindennapok világnézetei, amelyek ezt a nyelvet mozgatják), látszólag jogosultan, az ilyen je-

lenségek jellemzésére ilyen kifejezéseket használ: „állati", „embertelen" stb. De ha ontológiailag elfogulatlanul vizsgáljuk ezeket a jelenségeket, akkor látnunk kell, hogy itt pusztán képi kifejezésről van szó. Vegyük például a kegyetlenséget: ez társadalmi-emberi, nem pedig állati. Az állatok egyáltalán nem ismerik a kegyetlenséget; amikor például a tigris széttép és szétmarcangol egy antilopot, akkor ugyanolyan biológiai-nembeli szükségszerűség működik benne, mint amilyennel az antilop „békésen", „ártatlanul" legelészve eleven növényeket morzsol szét. A kegyetlenség és ezzel együtt az embertelenség minden fajtája, legyen bár társadalmilag objektív vagy hatoljon be érzés formájában a szubjektumba, kizárólag teleológiai aktusoknak, társadalmilag meghatározott alternatív döntéseknek a megvalósításaiból, tehát a társadalmilag cselekvő ember tárgyiasulásaiból és külsővéválásaiból fakad. (Ezen az ontológiai tényálláson mitsem változtat, hogy az emberek a különösen megszilárdult tárgyiasulási és külsővéválási módozatokat önmaguknál és másoknál úgy ítélik meg, hogy ezek természetileg megalapozottak.) Ezek az aktusok azonban csak akkor alakulhatnak ki tömegesen és válhatnak társadalmilag hatékonyakká, ha – direkt vagy indirekt módon, közvetlen gazdasági szükségszerűségből vagy valamely meg nem értett gazdasági átmeneti időszakra adandó politikai válasz kísérleteként – a gazdasági fejlődés hívja őket életre. Az első esetre a rabszolgaság újkori fellendülése, az „eredeti tőkefelhalmozás" éppolyan jó példa, mint például a Hitler-kor a második változatra. Ha elismerjük az ilyen jelenségek társadalmiságát, azt, hogy hozzátartoznak az emberiség fejlődéséhez, ezzel természetesen nem akarjuk letompítani társadalmi-emberi bírálatukat és elutasításukat. Ezek a jelenségkomplexusok ugyanis éppoly szükségszerűen tartoznak a magábanvaló emberi nem létrejöttéhez, mint ahogy magáértvalóságának legyőzendő akadályai is egyben. Az ilyen jelenségkomplexusok társadalmi legyőzhetőségének valódi mozgásterét akkor ismerhetjük fel, ha ontológiailag helyesen látjuk meg az igazi objektív összefüggéseket: ha például a kegyetlenség az állatvilágból való származásunk tulajdonsága volna, akkor esetleg éppúgy el kellene biológiai adottságnak fogadni, mint az organizmus születésének és halálának szükségszerűségét. Mint a teleológiai tételezések következménye az emberi fejlődés azon jelenségei-

nek nagy sorába tartozik, amelyek puszta létükkel – persze csupán a lehetőség formájában – társadalmilag tételezik legyőzhetőségük útjait és módszereit.

Jelenlegi céljaink szempontjából ez csupán példának szolgál; csak az etikában fejthető ki megfelelően a döntő motívum, a magábanvaló és a magáértvaló nembeliség egyidejű összefonódottsága és ellentétessége; a következő fejezetben érinteni fogjuk e problémakomplexus néhány aspektusát, de ez még nem jelenti azt, hogy a társadalmi lét általános ontológiájának keretei között ezt megfelelően meg lehetne érteni. Számunkra most az a fontos, hogy mi a tárgyiasulásnak és főként a külsővéválásnak a funkciója a társadalmi lét ontológiai összképében. Ezért ezeket most úgy kell szemügyre vennünk, mint a marxisták által sajnos kevéssé vizsgált területnek, a mindennapi életnek az alkotóelemeit. Ha most – mint ez a gazdasági és általános történelmi viszonyok kutatása szempontjából módszertanilag érthető – az objektív fejlődésnek és a tömegek erre való reagálásának legáltalánosabb, legpregnánsabb tipikus összefüggéseire szorítkozunk, akkor – magának Marxnak a világos és kimerítő elvi fejtegetései ellenére – sok esetben e két alkotóelem egyenesvonalú-egyszerű összekapcsolódásának látszata keletkezik, s ebből mind a vulgármarxizmus, mind pedig a marxizmus polgári kritikája, persze mindegyik a maga módján, hasznot húzott. Ismételten hangsúlyoztuk már, hogy a két tényező minden egyes ember létében, életében konkrétan, számos kölcsönhatáson és ellentmondásokon keresztül kapcsolódik össze. A következő alfejezetben, amely az ideológia problémájával foglalkozik, megpróbáljuk majd elemezni az itt jelentkező, gazdasági-társadalmi-történelmi események szempontjából döntő, specifikus meghatározásokat. Most még egy lépcsőfok választ el bennünket attól, hogy ezeket konkrétan tárgyalhassuk meg, de éppen ez teszi lehetővé, hogy kissé közelebbről világítsuk meg ezt a tágabb, alacsonyabb, megalapozó-közvetítő réteget, az ember mindennapi életének szféráját, persze nem extenzív és intenzív totalitásában, hanem pusztán azokra a közvetítő kérdésekre szorítkozva, amelyek bennünket itt specifikusan érdekelnek.

Korábban jeleztük már, miként hat vissza a teleológiai tételezések jellege a tételező személyekre. Semmi esetre sem szabad itt a

mesterségesen elszigetelt egyes embernél megrekedni. Ontológiai szempontból ugyanis ez mint olyan, mint a pszichológia Embere végső soron absztrakció terméke. Konkrétan nézve az ember valahol dolgozik, és munkaaktusai egy kollektívát tételeznek fel és ennek a kollektívának az életébe torkollnak; mint valamely család tagja ebben a közösségben él és működik, akár ő maga nevel, akár őt nevelik stb. stb. Az emberek valódi élete nemcsak általánosságban, többé-kevésbé távoli közvetítéssel játszódik le a társadalomban mint teljességben; közvetlen életének is egy sereg ilyen kis közösség a terepe. Persze egyoldalú volna és eltorzítaná a lényeges tényeket, ha az emberek kötöttségének ezt a módját elszigetelnénk a teljesség életétől, mint ahogy ez olykor szociológiai részletvizsgálatokban történik. A társadalmiasodás alacsonyabb fokain természetesen gyakran előfordul ez, sőt a társadalom nagy része számára ez volt a normális állapot; tömegével voltak például olyan falvak, sőt kisvárosok is, amelyek koruk nagy eseményeiről későn vagy egyáltalán nem értesültek. A társadalom társadalmiasodása nem utolsósorban abban áll, hogy megszűnik ez az állapot, hogy a vélemények, állásfoglalások stb. szakadatlanul hullámzó áramlása fokozódó mértékben áthatja az egész társadalmat. Az emberek mindennapi élete éppen azért olyan rendkívül jelentős a teljesség reprodukciójának a szempontjából, mert egyrészt szakadatlan áramlás folyik a középpontból a perifériák felé, bevonva ezeket az össztársadalom nagy problémáinak megoldási kísérleteibe, reagálásokat váltva ki belőlük ezekre, másrészt nemcsak visszaözönlenek ezek a reakciók a középpontba, az egész társadalomba, hanem egyúttal a kisebb, helyi közösségekkel kapcsolatos állásfoglalások formájában parancsolóan érezhetővé teszik „felfelé" azokat a különös problémákat, amelyek e közösségeket foglalkoztatják. Az „információ" kifejezést, amely ma csaknem fétissé vált, lehetőség szerint elkerültük itt. Az információ ugyanis csak akkor válik társadalmi tényezővé, ha állásfoglalásokat vált ki; az olyan tényeknek, amelyeket egyszerűen csak tudomásul vesznek, legfeljebb potenciálisan van ilyen jelentőségük, amennyiben esetleg később váltanak ki állásfoglalásokat.

Úgy véljük, az állásfoglalásoknak ez a kölcsönös áramlása alkotja a mindennapi élet legfontosabb problémakomplexusát. A közép-

pontból a perifériák felé tartó behatásokról még akadnak hébe-hóba vizsgálatok (gyakran vizsgálják, hogy miként „süllyednek le" kultúrjavak, vagyis miként csúsznak le „fentről" „a mélybe"). De egyáltalán nem kutatták az ellentétes irányú mozgást, főként mert a tudósok tudásarisztokratizmusuk miatt nagyon hajlanak arra, hogy az ilyen hatásokat jelentéktelenek tartsák, és azt higgyék, hogy mindaz, amit „lent" gondolnak, éreznek, átélnek stb., csak „föntről" jövő ösztönzés kihatása lehet. Nem foglalkozhatunk itt azzal, hogy például a művészetben gyakran döntően nagy szerepet játszottak olyan ösztönzések, amelyek eredetileg a mindennapi élet szükségletei, durván, pusztán életszerűen kifejezett problémái, primitív elemei és tendenciái voltak; csak arra utalok itt, amit annakidején esztétikámban jeleztem,[50] hogy ugyanis a mindenkori égető kérdésekkel kapcsolatos mindennapi-gyakorlati állásfoglalások szakadatlanul ide-oda áramlanak „fentről" „le" és „lentről" „fel", és ezért nemcsak a félig kimondott szükségletek serkentő hatása lehet sokkal fontosabb a társadalmi élet legfontosabb objektivációi szempontjából, mint ahogy ezt rendszerint feltételezni szokták, hanem az átlagos mindennapi életet is sokkal erőteljesebben járják át bizonyos – értékes vagy értéktelen, haladó vagy reakciós stb. – objektivációk, mint ahogy ezt „forrásaik" közvetlen ismerete alapján akár csak gyanítani lehetne. Ha esetleg valaki azon csodálkozna, hogy miként alakulhatnak ki, kevéssé előrehaladott társadalmakban is, ilyen kommunikációk, akkor erre fölöttébb egyszerű a válasz: személyében még a legjelentősebb gondolkodó, politikus, művész stb. is mindennapi életet él, amelynek problémái mindennapi életének napi eseményei, a konyha, a gyerekszoba, a piac stb. révén feltartóztathatatlanul hatnak rá, jelen vannak benne, és döntésekre – szellemiekre is – késztetik.

Marx felhívja erre a kérdésre a figyelmet, amikor megemlíti: közgazdászoknak azt a szemrehányást szokták tenni, hogy az egyes mozzanatokat nem a maguk egységében ragadják meg. Ezt mondja erről: „Mintha ez a szétszakítás nem a valóságból hatolt volna be a tankönyvekbe, hanem fordítva, a tankönyvekből a valóságba."[51] Lebecsülnénk e megfigyelés jelentőségét, ha egyszerűen a gazdaságtanon, a gazdaság tudományán belül kialakult hamis elképzelések bírálatának fognánk fel. Azt hisszük, amikor Marx

itt a tankönyvekkel ellentétben álló valóságról beszél, általánosan elterjedt köznapi nézetekre gondol, amelyeket a kapitalizmus gazdaságának közvetlen, tömeges, köznapi jelenségmódjai idéznek elő, s amelyek aztán észrevétlenül, kritikátlanul átmennek a „tankönyvekbe" is. Ez a jelenség nagyon elterjedt minden tudományban. De csak történelmileg igen távoli időszakokra vonatkozóan szokták észrevenni és akkor is fölényesen kezelik. Amikor például a görögök arról beszéltek, hogy különböző törvényszerűségek igazgatják a földi valóságot (a hold alatt) és a csillagvilágot (a hold felett), akkor ez azon a széles körökben elterjedt, az egész mindennapi életet átható élményanyagon alapult, hogy idelent áttekinthetetlenül sokrétű, véletlenek által elborított és kaotikus a világ, odafent viszont egyszerű, világos, tagolt törvényszerűség uralkodik. Ez a mindennapi élet közvetlenségéből táplálkozó előítélet olyan erős volt, hogy bizonyos mértékig apriorisztikusan befolyásolta az e területre vonatkozó összes elképzeléseket, és tudományos kutatásaik során még a tudósok is úgy indultak ki ebből a dualizmusból, mint a valóság egyik alapvető tényéből (nem pedig mint kormeghatározta élményükből). Hasonló a helyzet a mozgás kérdésében is, ahol még egy Arisztotelész sem szabadult meg a mozdulatlan mozgató koncepciójától; birkózott ezzel a problémával, egymás után állította fel önmagában véve éleselméjű hipotéziseit, de sohasem jutott el odáig, hogy alappozíciójában kételkedjék. Természetesen mindkét elképzelés végsősoron az akkori termelőerők fejlődési szintjén alapul; ezek határozták meg a természettel folytatott anyagcsere megfelelő módját, amelynek tapasztalatai aztán áthatották a mindennapi életet és képzetvilágát, úgyhogy a világ bizonyos közvetlen sajátosságát az emberek kétségbevonhatatlan igazságnak tekintették. Csak a természettel folytatott anyagcsere alapvető megváltozása nyitotta meg az utat az olyan – az életben mélyen gyökeredző – nézetek bírálata előtt, amelyek többnyire fölöttébb hosszú ideig rögződtek meg a mindennapi élet embereinek tudatában (és messzemenőkig a tudományban is). Gondoljunk csak arra, milyen nehéz harcot kellett vívnia a reneszánsz óta a természettudománynak az arisztotelészi nézetekkel, milyen nehezen tűntek el ezek az emberek tudatából; még a XVIII. században is az az elképzelés uralkodott széles körökben az asztronómiai világ-

egyetemről, mintha isten felhúzta volna a „világórát", és – azután persze szigorú törvényszerűséggel – így hozta volna mozgásba azt.

Az ilyen jellegű változások korántsem a tudományok tisztán benső ügyei, mint ahogy ezt általában fel szokták tüntetni. Persze továbbra is a természettel folytatott anyagcsere és a természeti összefüggések ebből táplálkozó legfontosabb felismerései szolgáltatják az ezen a területen bekövetkező radikális fordulatok anyagát, és ezek az ilyen nézetek megmaradásának vagy megváltozásának a döntő indítékai. De azt hisszük, az oksági folyamat nem olyan egyenesvonalúan, nem olyan egyértelműen zajlik le, mint ez első pillantásra látszik. Természetesen az itt elért eredmények erőteljesen hatnak a mindennapi élet „világnézetére", de a mindennapok „világa" és „világnézete" erőteljesen befolyásolja, hogy miként válnak ezek hatékonyakká a természettel folytatott anyagcserében mint a tárgyiasulások gondolati előfeltételei. Igaz, hogy magában a munkában és főként a belőle kinövő tudományokban az egyes tárgyiasulások nagyon hamar elvesztik elszigeteltségüket mint egyedi tételezések, és rendezett összefüggésekbe, rendszerekbe állnak össze. Ezt csak már gyakran vázolt, általánosító és egyúttal objektiváló sajátosságuk teszi lehetségessé és szükségszerűvé. És az is magától értetődik, hogy az így kialakuló szintézisek serkentik a gyakorlatot. De félreismernénk e tételezési mód alapvető jellegét, ha ezekben a funkcióiban olyasmit látnánk, ami csak ezen a különös területen érvényesül. Ellenkezőleg, minden ilyen tételezésnek, már a nyelvnek is olyan a jellege, hogy mindenütt ilyen irányokban kell hatnia. Következésképp a tárgyiasulások és a velük kapcsolatos külsővéválások hasonlóan hatnak a mindennapi életre mint magával a természettel folytatott anyagcserére, nevezetesen az ember ténylegesen és élményszerűen lényeges környezetét olyan „világgá" általánosítják és rendszerezik, amelynek gondolati és érzelmi képmása az emberek tudatában a „világnézet" jellegét veszi fel. (Mindkét kifejezést idézőjelbe tesszük, mert fel akarjuk hívni a figyelmet arra, hogy az előbbi objektíve az emberi nem igazi összességének csak többé-kevésbé véletlen részlete, az utóbbi pedig, részint ugyanezért, részint pedig a mindennapok közvetlenségének következtében, csak csíraszerűen, tendenciálisan rendelkezhet valamely világnézet ismérveivel.) Mindennek ellenére az eredeti és képmása többnyire

kifejezetten világszerű, aholis magától értetődően a korszakoknak, osztálystruktúráknak stb. megfelelően a „világok"-nak nagyon különböző kiterjedésűeknek lehet és kell lenniük, a „világnézetek"-nek pedig nagyon különféleképpen lehet és kell megközelíteniük az objektív valóságot. A mindennapok „világa" a munkáétól főként abban különbözik, hogy a tételezések külsővéválási aspektusa benne extenzíven és intenzíven sokkal nagyobb szerepet játszik. Az ember személyisége objektíve főként a munka gyakorlatában jut kifejezésre, de az emberi élet lényegéhez tartozik, hogy a magáértvaló lét felé, az öntudat felé mutató tendenciák a hétköznapoknak, az egész ember tevékenységi területének a szférájában rendszerint közvetlenebbül és kifejezettebben érvényesülnek. Ehhez járul, ezeket a tendenciákat általánosan felerősítve, következményeikbe a felerősített problematikát bevezetve, hogy az objektív tények sokkal gyöngébben, bizonytalanabbul bírálják a mindennapi élet emberi tételezéseit, mint magukat a munkatételezéseket. Ez azzal az általunk már régen ismert ténnyel függ össze, hogy különbség van a természettel folytatott anyagcsere során végrehajtott tételezések és azon tételezések között, amelyek más emberek magatartását akarják megváltoztatni. Ez az „anyagellenállásban" mutatkozó csekélyebb ellenőrzés azonban azzal a fontos következménnyel jár, hogy a mindennapi életben sokkal tovább élhetnek hamis elképzelések, előítéletek, a valóság félreértelmezései stb., mint magában a munkában. Például egyetlenegy szerszám sem élné túl azt a bánásmódot, amelyet sok családban az asszonyok és gyerekek, benső károsodásaik ellenére, mégis kibírnak. Ontológiai különbség van aközött, hogy vajon a tételezés tárgya pusztán tárgyként szerepel-e vagy a tárgyiasulásokra a maga részéről tárgyiasulásokkal (külsővéválásokkal) reagál.

Ezt a különbséget azonban nem szabad túl egyoldalúan felfogni. Főként azt kell meggondolni, amire már sokszor hivatkoztunk, hogy a tárgyaknak helyes vagy helytelen kezelésükre való egzakt reagálása objektíve mindig a közvetlen munkacélra redukáltan jelenik meg. Nem befolyásolja ezt, hogy a dolgozó ezen túlmenően, a munka gyakorlatát meghaladva, hogyan gondolkozik. Ezért olyan mágikus stb. elképzelések, amelyek kezdetben a munkafolyamatokat kísérték, gyakran még évezredeken át is megmaradtak szoká-

sok formájában. Mihelyt a szigorúan anyagi értelemben felfogott munka területét elhagyják, olyan helyzet alakul ki, amely nagyon hasonlít a munkán kívüli mindennapi élethez. Sőt, amikor az ilyen valóságban meg nem alapozott tételezések objektumai természeti tárgyak és nem más emberek, mint többnyire a mindennapi életben, akkor az „ellenállás" még gyöngébb; az emberek a körülmények megváltozásakor szembe szoktak fordulni a hagyományosan megalapozatlan tételezésekkel, míg a természeti tárgyak az ilyenekkel szemben természetszerűleg teljességgel semlegesek maradnak. Két okból is fontos, hogy észrevegyük az ilyen közös vonásokat: egyrészt mert – mint ezt már szintén ismételten láthattuk – az emberi gyakorlat mindig olyan körülmények között megy végbe, amelyek a tételező szubjektumot alternatív döntésekre kényszerítik, noha ezek előfeltételeit, következményeit stb. elvileg nem láthatja át teljesen. És mivel az emberi teleológiai tételezések tárgyiasult külsővévált jellege következtében a konkrét döntések nem abban az értelemben szituációhoz kötöttek, mint ahogyan a tudattal működő organizmusok tevékenységei, hanem kezdettől fogva általánosítási tendenciák rejlenek bennük, amelyek spontán szükségszerűséggel abban az irányban hatnak, hogy az egyes akciókat mint egy „világ" mozzanatát tudatosítsák, az így cselekvő ember tudata, különösképpen normálisan visszatérő esetekben, semmiképp sem állhat meg valamely tudatlanság egyszerű megállapításánál, hanem kísérletet kell tennie arra, hogy ezt mindenáron beillessze gondolatilag a „világába". Kezdetben és még hosszú időn át ez túlnyomórészt „mágikus-misztikus" módon ment végbe, ami gyakran vezetett hamis ontológiai értelmezésekhez. Nem foglalkozhatunk itt behatóbban ilyen nézetek bírálatával, sem azokkal, amelyek a mágikus és a tudományos korszakok mechanikusan merev szembeállítására vezetnek, és azokkal sem, amelyek idealizálva istenítik a valóság mágikus jellegű primitív meghódítási kísérleteit. Általános ontológiai szempontból csak azt állapíthatjuk meg, hogy a tárgyi világ extenzív és intenzív végtelenségének következtében a gyakorlatot fejlettebb fokokon is mindig az ismeretlennek ez a látköre veszi körül, tehát az általános probléma szükségképpen megőrzi ezt az általánosságot. Ez még mindig azon alapul, hogy az emberiségnek feladott problémák, azok is, amelyekre az idők során megköze-

lítően teljes választ adtak, eredetileg mindig mint ismeretlen problémák jelentkeztek, és az első megközelítés mindig azt kísérli meg, hogy a gondolatilag már meghódított „világból" vett analógiák segítségével az ismeretlent ebbe mint immár megismertet illesszék be. Goethe helyesen mondja: „Az embernek ki kell tartania ama hit mellett, hogy a meg-nem-értett érthető; különben nem kutatna."[52] Az emberi megismerés hatalmas előrehaladására vezet, de ezt az ontológiai alaptényt nem szünteti meg, hogy az eredetileg naiv analogizálás általában egyre inkább oksági összefüggések megismerésévé tisztul.

E folyamat döntő gondolati eszköze a dezantropomorfizálás, jobban mondva az emberi gondolkodás dezantropomorfizáló tendenciája. Ez a munka (és nyelv) tárgyiasító jellegéből, vagyis abból fakad, hogy az ember a környezetre való állati reagálások szituációhoz-kötöttségétől megszabadulva emberré vált. Mint általában az ilyen kérdéskomplexusok esetében, ezt a dezantropomorfizálási tendenciát csak legfejlettebb fokán (a matematikában) szokták észlelni és felismerni. Ha ezzel szemben mi ezt a kérdést is ontológiailag-genetikusan próbáljuk megközelíteni, akkor meg kell állapítanunk, hogy ez a tendencia már ott is jelentkezik, ahol az ember felfedezi, hogy gyakorlatának (tárgyiasulásainak) tárgyai jellegüket, tulajdonságaikat, összefüggéseiket, viszonylataikat stb. tekintve függetlenek az ő tudatától, tudásától, akaratától stb. A kezdeti munkában ez a saját tevékenység önismerete nélkül alakul ki, de ez mit sem változtat magán a tényálláson, csak megerősíti Marxnak azt a már gyakran idézett nézetét, amely szerint az emberek tudati aktusokat is végre tudnak hajtani a gyakorlatban, anélkül, hogy tudnák, mit tesznek.

A dezantropomorfizálás előfeltétele, mint láttuk, a tárgyiasulás. Vagyis a dezantropomorfizáló aktusok mindig tárgyiasult formát öltenek, amely lehetővé teszi további alkalmazásukat, gondolati továbbfejlődésüket. Így alakulnak ki a matematikában, a geometriában, a racionális technikában, a logikában stb. olyan teljes gondolati apparátusok, amelyek segítségével a dezantropomorfizáló megismerést mind nagyobb területekre lehet kiterjeszteni. Nevetséges volna kétségbe vonni, hogy ebben a tekintetben az ember hatalmas haladást ért el. De ezt a tényt is ontológiai kritikával kell megkö-

zelíteni. Mégpedig azt az illúziót kell kritikával illetni, amely szerint az imént említett gondolati apparátusok feltalálása, technikailag helyes alkalmazása már eleve biztosítaná minden további tételezésnek mint dezantropomorfizáló aktusnak a végrehajtását. Nem tagadható persze, hogy az ilyen apparátusok már önmagukban véve dezantropomorfizálják az általuk leképezett tárgyakat. De kiegészítésképpen rögtön hozzá kell ehhez fűzni, hogy ez csak az aktus megvalósításának technikai oldalára vonatkozik, maga az aktus – e technikai megvalósítás ellenére – továbbra is antropomorfizáló maradhat, vagy legalábbis megőrizhet mint fontos alkotóelemeket lényeges antropomorfizáló meghatározásokat. Az emberi gondolkodás története szakadatlanul termeli a példákat arra, hogy miként alakulhat ki dezantropomorfizáló elemekből egy antropomorfizáló gondolati komplexus. Gondoljunk csak az ontológiai istenbizonyítékra. Immanens logikai szempontból korrektül van felépítve. A helyzet korrektségén mitsem változtat – csak a bizonyíték összkonstrukcióját semmisíti meg –, hogy a létnek ontológiailag hamis módon (antropomorfizálva) értékjelleget tulajdonítanak és ennek megfelelően a tökéletesség értékskálájával ruházzák fel. Még világosabb az asztrológia már idézett módszertani példája. Itt az egész „technika" – mind az asztronómiai megfigyelések, mind pedig ezekből adódó összefüggések matematikai kifejezése – dezantropomorfizáló. „Csupán" az az alapvető feltevés antropomorfizáló, amely szerint az egyes emberek sorsa és a csillagvilág mindenkori állása között bármiféle összefüggés létezik. Ez a „kicsiség" azonban elegendő ahhoz, hogy az asztrológia egész matematikai apparátusát a szélsőséges antropomorfizmus szellemi szolgálatába állítsa. A dezantropomorfizáló gondolati formák puszta kidolgozása tehát korántsem elegendő ahhoz, hogy az emberi gondolkodást dezantropomorfizáló sínekre vezessék. Csak akkor győzhető le valóban az összaktusban az analógiák antropomorfizáló keresése, ha a központi kérdésfeltevés, amely valamely eddig ismeretlen dolog felkutatására irányul, a tárgy valódi, létszerű sajátosságára tör. Ehhez azonban elengedhetelen a központi kérdésfeltevés ontológiai felülvizsgálata.

De ez nagyon bonyolult, egyenlőtlenül lezajló folyamat. Itt is éppen a fejlődés egyenlőtlensége mutatja meg, hogy, noha egyen-

lőtlenségeinek legalábbis tendenciaként bizonyos irányuk van, ez a fejlődés korántsem teleológiai jellegű. Ennek a most tárgyalásra kerülő kérdés esetében az a következménye, hogy egyrészt azok a mozzanatok, amelyek a fellendülésben döntő szerepet játszanak, bizonyos feltételek között gátló tényezőkké válnak, és hogy másrészt ugyanez a fejlődés olyan erőket szabadíthat fel, amelyek az irányvonal egyenesvonalú kibontakozását bonyolíthatják, sőt zavarhatják és meggátolhatják, de létük egészét tekintve mégis e fejlődés legfontosabb serkentői közé tartoznak. És ezzel elérkeztünk fejtegetéseink második pontjához. Eddig az emberek tárgyiasulási aktusait csak sajátszerűségükben és objektív kihatásaikban vizsgáltuk; de ezek, mint tudjuk, egyúttal ettől elválaszthatatlanul a külsővéválás aktusai is, amelyek ebben az objektiválási folyamatban visszahatnak a tételező szubjektumára. Hiszen az emberiség egyes emberekből áll; reprodukciójuk tehát nem lehet pusztán általános társadalmi folyamat, azoknak a társadalmi egységeknek a reprodukciója, amelyek ezekből az egyénekből állnak össze, hanem ez egyúttal és főként közvetlenül az egyes emberek reprodukciója. Az egyén emberi reprodukciója nemcsak abban különbözik az organizmusok pusztán biológiai reprodukciójától, hogy a teleológiai tételezések alapján megy végbe, hanem ennek következményeképpen abban is, hogy ezek a tételezések visszahatnak a szubjektum kialakulására, hogy a szubjektum mint tulajdonképpeni szubjektum ebben a folyamatban magára ébredhet, megvalósíthatja magát és így az önmagáért létező, többé már nem néma nem létrejöttének döntő tényezőjévé fejlesztheti magát. A bennünket éppen most foglalkoztató kérdés szempontjából azonban ezzel további komplikáció jön létre. Ugyanis a gondolkodás dezantropomorfizálása és a szubjektumnak mint személyiségnek a kialakulása között látszólag – legalábbis közvetlenül – ellentmondás feszül. Már Goethe felhívta a figyelmet arra, hogy sohasem tudhatjuk, mennyire antropomorfizálók vagyunk. Persze itt, mihelyt megközelítjük a kérdés lényegét, ellentendenciák is mutatkoznak. A legfontosabbat megláthatjuk, ha meggondoljuk, hogy a dezantropomorfizálás és az antropomorfizálás ellentétpárja korántsem az objektivitás és a szubjektivitás szinonimája; éppoly kevéssé, mint ahogy a dezantropomorfizálás sem távolít el az ember emberré való fejlődésének elveitől és

nem ellentétes fogalma az emberiségnek, mint ahogy ezt az irracionalisták szokták állítani, hanem ellenkezőleg, az ember emberré válásának egyik legfontosabb feltétele és mozgatója. Imént figyeltük meg, miként állíthatók dezantropomorfizáló fogalmak, kategóriák valamely csak szubjektivisztikusan megalapozott tendencia szolgálatába. Megfordítva, az is lehetséges, hogy dezantropomorfizáló kategóriákkal objektivitás érhető el a valóság leképezése és gondolati feldolgozása terén. Hiszen egyébként lehetetlen volna valóban tájékozódni a társadalmi létben. Jóllehet akadnak olyan összefüggések, főként a gazdaságban, amelyeket a legadekvátabban matematikai formában lehet csak kifejezni, de egyrészt tárgyához illő alkalmazhatóságának szorosabbak a határai, mint például a fizikában, másrészt itt még parancsolóbb szigorral kell állandóan figyelembe venni a minőséget, a társadalmi-történelmi különösséget, mint a tiszta természeti jelenségek esetében. Az objektivitás éppen azt jelenti, hogy a gondolkodás a tárgyaknak és összefüggéseknek szubjektív hozzátevésektől, belevetítésektől stb. meg-nem-hamisított magábanvalójára tör, amelyhez a minőség éppúgy hozzátartozik, mint a mennyiség. E szándék megvalósulásának jellege tehát azoknak a tárgyaknak a mibenlététől függ, amelyek magábanvaló létét a gondolkodás meg akarja ragadni, és attól, hogy a tételezési mód mennyiben felel meg ezeknek.

Minden további magyarázat nélkül világos tehát, hogy a tárgyiasító aktusok szükségképpen másképp ütnek ki, ha puszta tárgyakra, nem pedig tárgyiasulásokra irányulnak. Ez a különbség még inkább felerősödik a mindennapi életben, ahol minden tárgyiasulási aktusban jelentősebbé válik ontológiailag külsővévállási jellege. Itt ugyanis nemcsak az a fontos, hogy miként hat ez az aktus az emberi és tárgyi külvilágra, hanem az is, hogy erősíti vagy gyengíti, serkenti vagy gátolja-e, és ha igen, milyen mértékben, a tételező benső és külső személyes egzisztenciáját. Ezzel fontos különbséget mondtunk ki, de ezt ezúttal sem szabad túl egyoldalúan felfognunk. Egyrészt ugyanis meg kell állapítani, hogy minden tárgyiasító aktust, a munkában is, végső soron szükségletek, érdekek stb. váltanak ki; ezt az aktust mint a társadalmi lét alapelemét nem az jellemzi, hogy hiányzik belőle az érdek, hanem hogy ez az érdek – optimális kielégítése céljából – mozgásba hozza ugyan a munka-

aktust, de ennek előkészítése és végrehajtása során ezt az érdeket fel kell függeszteni. Természetesen ez a struktúra a mindennapi élet akcióinál sem tűnhet el teljesen, még akkor sem, ha a külsővéválás kerül túlsúlyra bennük. A külsővéválás összes aktusa is valamely meghatározott cél megvalósítására tör, és ezért az érdeknek az előkészület és a megvalósítás során történő felfüggesztése elvileg sohasem hiányozhat, feltéve, hogy nem tisztán patologikus jellegű cselekvésekről van szó. Hegel mondása volt: nem kell cipésznek lennünk ahhoz, hogy tudjuk, hol szorít a cipőnk, és ez a szólás világosan megfogalmazza, hogy ontológiailag itt is a közvetlen szükségletek felfüggesztése a döntő, mert így lehet ezeket a szükségleteket – tudományos vagy szakszerű megokolás nélkül is – helyes megítélésük kerülőútján biztosabban kielégíteni. Természetesen itt a különbségek is fontosak; míg a szükségleteknek a munkában történő felfüggesztése egzakt tudományok fejlődéséhez vezetett, a hétköznapi emberismeretben például a legjobb esetben felhalmozott, ellenőrzött, begyakorlott személyes tapasztalatok jönnek létre; a munka esetében e felfüggesztésnek teljesnek kell lennie, hogy az egész tételezés ne valljon kudarcot, de a mindennapi életben az indulatok, amelyek szenvedélyig fokozódhatnak, gyakran megakadályozzák ezt a felfüggesztést.

De még ez a magábanvéve jogosult szembeállítás is – mechanikusan általánosítva – olyan mértékben leegyszerűsíti a tényállást, hogy ez könnyen vezethet a lényeges mozzanatok félreértésére. Arra az esetre gondolunk, amikor az intencionált tárgy megfelelő megismerését élesen kizárólagos módon állítják szembe azokkal az érdekekkel és indulatokkal, amelyek meg szokták zavarni ezt a beállítottságot. Ebben a tekintetben nem lehet egyszerűen közös nevezőre hozni a tárgyakkal és tárgyiasulásokkal kapcsolatos magatartást. Az indulatok abszolút felfüggesztése csak azokban az esetekben fejeződhet ki zavartalanul, amikor a munka (és az ebből kinövő tudomány) számára kizárólag a tárgy tiszta magábanvalósága jön tekintetbe. Már a gazdaságtanban, ahol a különféle tárgyakat, például valamely jövendőbeli tárgyiasulás lehetséges nyersanyagaiként, tételezések tervezésének szempontjából mérlegelik, nem iktathatók többé ki az érdekek és ennek megfelelően az indulatok sem. És minél társadalmibbá válnak ezek az aktusok, annál kevésbé

őrzi meg a szükséglet felfüggesztése a maga abszolút jellegét. A szükségletek, az érdekek, sőt a szenvedélyek is nagy, sőt olykor pozitív szerepet is játszhatnak itt. A tudós tökéletes „érdeknélkülisége" ebben az általánosságban a katedrai konvenciók puszta dogmája. Az a szenvedély, amely valamely gazdasági formáció, jogrendszer, államforma leleplezésére vagy egy más haladó képződmény megvalósítására tör, s a történelmi múlt ezzel szorosan összefüggő pozitív vagy negatív értékelése olyan tisztán tudományos igazságokat is napfényre hozhat, amelyekkel az akadémiai-dogmatikus objektivizmus vakon állt szemben. Lenin joggal beszélt arról, hogy az így kifejeződő pártosság az objektivitás magasabb szintjét valósíthatja meg, mint a tiszta objektivizmus.[53]

Itt nem dolgozhatjuk ki behatóbban e fölöttébb ellentmondásos problémakomplexus tudományos elméleti oldalát. De ennek a társadalmi viszonyokban, folyamatokban stb. megmutatkozó ellentmondásosságnak legalább legáltalánosabb körvonalaiban ki kell rajzolódnia előttünk, ha csak némiképpen is meg akarjuk érteni az embernek a mindennapi életben elfoglalt helyét, az ember „világát", „világnézetét". Tudjuk már, hogy ezek mint a gyakorlat közvetlen anyagi és szellemi külvilágai, szükségképpen léteznek az olyan életben, amelyet tárgyiasulások rendeznek el. A mindennapi életnek ezenkívül az a különös ismérve, hogy az elméletnek (mint a gyakorlat tudatszerű előkészítésének) és a gyakorlatnak a viszonya közvetlen jellegű, vagy legalábbis a közvetlenség terén felülmúlja az összes többi életszférát.[54] Ez – előfeltételként és következményként is – azzal függ a legszorosabban össze, hogy a mindennapi élet az a terület, amelyben minden ember közvetlenül kialakítja, lehetőség szerint érvényesíti meghatározott személyes létezési formáit, és ahol a legfontosabb vonatkozásokban eldől az emberek számára ennek az életvitelnek a sikere vagy a kudarca. Ennek az a következménye, hogy a külsővéválási összetevő nagyobb jelentőségre jut az összes tárgyiasulásokban, mint egyébként bárhol. Nagyon sok döntést nem aszerint hoznak, hogy vajon az illető az éppen szóbanforgó tárgyiasulást tényszerűen feltétlenül helyesnek tartja-e, hanem aszerint, hogy vajon beilleszthető-e, és ha igen, akkon mennyiben illeszthető be szervesen a külsővéválásoknak abba a rendszerébe, amelyet az illető ember felépített a maga számára.

Itt is kettős fenntartással kell élnünk: egyrészt az emberek – a mindennapok átlagában – ritkán csigázzák odáig a külsővéválásoknak a tárgyiasulások objektivitása fölötti uralmát, hogy közben kockára tegyék létüket, másrészt a legtöbb konfliktus esetében eltolódás következik be a tudaton belül, amennyiben az ember rendszerint azt tartja objektíve létezőnek, ami megfelel életvitelének, ami pedig ellentmond ennek, azt objektíve nem-létezőnek tekinti. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban az eközben kialakuló végtelenül sok változattal, átmenettel stb. Csak azt kell megértenünk, hogy e külsővéválási aktusok által végrehajtott átalakulások korántsem szorítkoznak egyes, közvetlenül személyes döntésekre, hanem túlnyomórészt rendelkeznek valami általánosító tendenciával is, amely a tisztán személyes elemet is általános törvények, normák, hagyományok stb. személyesen végrehajtott megvalósításává akarja átalakítani. A korai társadalmakban ezek az általánosító szemléletek közvetlenül kormányozzák valamennyi ember össz-életvitelét; a fent jelzett állásfoglalások csak akkor alakulnak ki mind nagyobb nyomatékkal, amikor a társadalmi munkamegosztás fokozódó növekedése az embereknek egymással és a társadalmi folyamatokkal kapcsolatos viszonylatait sokrétűbbé és bonyolultabbá teszi, és ennek következtében az ember egyéni lénye mind bonyolultabbá és gyakorlata szempontjából mind mérvadóbbá válik. Ennek az egyéniség felé való fejlődésnek a társadalmi jellege a maga ellentmondásaiban nyilatkozik meg: az egyéniség a maga külsővéválásaiban csak akkor találhatja meg önmaga és főként környezete szempontjából az önigazolást, ha a bennük rejlő önigenlést valamely általa igenelt társadalmi réteg, társadalmi irányzat képviseletévé emeli. Ez természetesen nem jelenti feltétlenül a mindenkori társadalmi status quo helyeslését; a XVIII. és XIX. század különcei, a XX. század egzisztencialista individualistái, sőt beatnikjei is – mindegy, milyen tudatosan – társadalmi-általánosító álláspontról tagadják saját korukat. Az így külsővéváló egyének „világát" és különösképpen „világnézetét" messzemenőkig ezeknek a külsővéválásoknak a tartalma és iránya határozza meg. Ismét: nem mintha önmagukból kiindulva alkothatnának „világot", hanem mert az emberek mint válaszoló lények a maguk külsővéválásaiban állást foglalnak a mindenkori társadalom kormeghatározta létkérdéseivel

kapcsolatban, és az ezekben felmerülő alternatívákat saját személyiségük szükségleteinek nevében igenlően vagy tagadóan döntik el.

Az embernek és környezetének ebben a kölcsönhatásában sajátosan keveredik a lét és az érték. Az érték specifikus létjellege a társadalmi létnek azok közé a kategóriái közé tartozik, amelyeket a legkésőbben ismertek meg adekvát módon. Az önállóvá vált tudománynak gyakran az a tendenciája, hogy az értékelést szubjektivizálja, és pusztán a tételező aktust ismerje el benne, a tételezést kiváltó társadalmilag létező tárgyat pedig ne ismerje el; ahol erre, mint a filozófiában gyakran, mégis sor kerül, ott az érték létező jellegét mint valami transzcendenciát igenlik. A mindennapok közvetlenségében viszont olyan tendencia alakul ki, amely a létet (a tárgyiasságot és a tárgyiasulást) és az értéket ontológiailag teljesen összeolvasztja, és ez a spontán törekvés gyakran talál gondolati támaszt azokban a vallásokban és idealista filozófiákban, amelyek az értéket transzcendens módon fogják fel. A mindennapi élet uralkodó közvetlensége következtében a létnek és az értéknek ebből a keveredéséből kialakul az élet ama felbonthatatlannak látszó alapja, amelyben ezek az összetevők kölcsönösen felerősítik egymást és még az érzésektől stb. is támogatást kapnak. Szigorú szakszerűséggel körülhatárolt tudománytörténeti szempontból bizonyos mértékig jogos, ha a tudományok története az ilyen létfelfogásokat, például a szublunáris és a szuperlunáris világról szólót, olyan előítéleteknek fogja fel, amelyeket a megismerés fejlődése túlhaladott. De ha ugyanezt a fejlődést a társadalomban élő emberek élettotalitásának keretében vizsgáljuk, akkor olyan esetekben is, amelyeket tudományosan tiszta előítéletnek, puszta gondolati hibának stb. mondanak, emlékeznünk kell Marx szavaira: az előítéletek sem a tankönyvekből kerültek be a valóságba, hanem a valóságból a tankönyvekbe.

Ennek a behatolásnak két egymástól önmagában véve független, de a társadalmi gyakorlatban szakadatlanul egymásra ható tényezője van. Az egyik magától értetődően maguknak a tudományoknak a gazdasági viszonyokból kinövő, ezek szükségleteit válaszolva kielégítő előrehaladása. De itt sohasem szabad elfelejteni, hogy ez a haladás sohasem társadalmilag légüres térben megy végbe, vagy-

is folyton-folyvást adódnak ugyan olyan hipotézisek, amelyek segítségével gyakorlatilag megoldhatók az égető kérdések, de – éppen a világismeret sok ontológiailag döntő kérdésében – gyakran visszatérő eset, hogy valamely meghatározott jelenségkomplexusra többféle magyarázat lehetséges, és ezeket gyakorlatilag formális szempontból egyenlő értékűeknek lehet tekinteni, mivel egyformán (vagy csaknem egyformán) teszik lehetővé e komplexusok előrelátását, és ezzel együtt a gyakorlati uralmat felettük. E magyarázatok azonban két tekintetben különböznek egymástól: egyrészt azt a képességüket illetően, hogy a jelenségek kisebb vagy nagyobb körét teszik-e a gyakorlat számára meghódíthatóvá, másrészt abban, hogy összhangban vannak-e, és ha igen, akkor mennyiben vannak összhangban azokkal a létről alkotott elképzelésekkel, amelyek társadalmilag-emberileg gyakran nagyon különböző okokból az emberek mindennapi életének „világát" az adott történelmi fokon alátámasztják vagy aláássák. Gondoljunk arra, hogy a késői ókorban már fellépett a heliocentrikus asztronómia mint tudományos elmélet; de a geocentrikussal szemben hatástalan maradt, éppen mert ellentmondásban volt a mindennapok „világával". Ez az ellenállás – amely azon az ontológiailag pusztán képzelt, de mindennapi emberi-gyakorlati szempontból fölöttébb fontos érzésen alapul, hogy az ember védettebb egy olyan kozmoszban, amelynek középpontja a Földünk – olyan erősnek bizonyult, hogy amikor a társadalmi gyakorlat valódi szükségletei határozottan napirendre tűzték a heliocentrikus rendszert, a fennálló rend olyan okos képviselői, mint Bellarmin bíboros, a kettős igazság álláspontját képviselték: azt indítványozták, hogy a gazdasági és tudományos gyakorlatban fogadják el a heliocentrizmust mint használható eszközt, de egyúttal ontológiailag a mindennapok „világa" számára (ahová lényegét tekintve a vallás is tartozik) továbbra is a Földet tekintsék a kozmosz középpontjának. Könnyen felmérhetjük ennek az ellenállásnak az erejét, ha például Pascalra gondolunk, aki éleselméjűen felismerte, hogy az emberek mindennapi élete szempontjából milyen ontológiai következményekkel jár ez a fordulat, és ha figyelembe vesszük, hogy a századforduló táján olyan kiemelkedő tudósok, mint Duhem kimondottan, és Poincaré gyakorlatilag-ténylegesen Bellarmin bíboros álláspontját képviselték.

Ez természetesen semmit sem változtat a szakmai-tudományos eredményeken. Azon azonban nagyon sokat, hogy ezek tisztán tudományosan kiérdemelt tekintélyükkel miként hatnak a mindennapi gondolkodásra, éppen mert olyan szükségleteket elégítenek ki, amelyek e társadalmilag-történelmileg éppígylévő hétköznapok talajából nőttek ki, amelyek a maguk részéről ismét visszahatnak arra, hogy a tudósok ontológiailag miként értelmezik saját módszerüket és ennek eredményeit. Már Lenin is megfigyelte, hogy itt a tudományos munka és létre vonatkoztatott önértelmezése között nagy különbségek, sőt éles ellentétek alakulhatnak ki, amikor utalt arra a diszkrepanciára, amely újból és újból felmerül jelentős természettudósoknál, egyrészt amikor közvetlenül kutatásuk valódi tárgyaival kerülnek szembe, másrészt amikor kísérletet tesznek arra, hogy kutatásuk módszerét és eredményeit általánosan elméletileg, végső soron ontológiailag fejezzék ki.[55] Ha pusztán egyes tudósok részletproblémáiról beszélnénk, egyszerűen figyelmen kívül hagyhatnánk az utolsó típusba tartozó kijelentéseket, hiszen úgy látszik, maguknak a tudományos vizsgálódásoknak a menetét nem zavarják.[56] Számunkra ennek a problémakomplexusnak csak az az oldala érdekes, amelyben kifejezésre jutnak egyrészt a mindennapok „világa" és „világképe", másrészt a modern tudományok világképe közti létszerű összefüggések. Kérdésünk szempontjából tehát jelentősnek látjuk Heisenberg következő deklarációját, függetlenül attól, hogy mennyiben befolyásolják ilyen kijelentései konkrét-gyakorlati tudományos tevékenységét: „Ha a modern természettudományban kialakult helyzetből kiindulva kísérletet teszünk arra, hogy puhatolózva előrehatoljunk a megmozdult alapokhoz, akkor az a benyomásunk támad, hogy talán nem egyszerűsítjük le túl durván a viszonylatokat, ha azt mondjuk, hogy *a történelem folyamán először áll már csak önmagával szemben az ember ezen a földön*, és hogy más partnert és ellenfelet nem talál már . . . Tehát a természettudományban sem *a magábanvaló természet a kutatás tárgya, hanem az emberi kérdésfeltevéseknek kitett természet*, és ennyiben az ember itt is önmagával találkozik."[57] Világos, hogy az ilyen fejtegetéseknek semmi közük sincs igazi fizikai problémák gyakorlati módszertanához; tartalmuk filozófiai általánosítás, amely legjobb esetben valamely tudós gyakorlatának szubjektív kísérő élményein

alapulhat. Ugyanis a természeti világ magábanvalóságának kérdését nem befolyásolhatja, hogy a vizsgált természeti világ makroszkopikus vagy mikroszkopikus jellegű-e; amilyen sok konkrét újdonsággal gyarapította az atomfizika a tudományt, olyan kevéssé tudta megváltoztatni az emberi szubjektumnak és az objektív természeti létnek a viszonyát.

A jelentős tudósnak és a magábanvaló lét banális, modernista-neopozitivista tagadójának perszonáluniója általános társadalmi jelentőséget kölcsönöz az ilyen nyilatkozatoknak; annál is inkább, mivel, mint ismeretes, nem Heisenberg az egyetlen világhírű tudós, aki ilyen ontológiai nézetekkel jelentkezik, éles ellentétben az idősebb nemzedéknek, például Boltzmann-nak vagy Plancknak a kritikai megfontoltságával (gondoljunk csak Einstein számos kijelentésére). Ez a jelentőség abból fakad, hogy az ilyen állásfoglalásokban két szempontból is kifejeződik a mindennapok „világának" és „világnézetének" és a tudomány széles világnézeti hatásának összekapcsolódása. Egyrészt itt a tudományos fejlődés eredményei nem a maguk immanens tudományosságában hatnak, hanem olyan értelmezések révén, amelyek – ontológiailag fölöttébb általánosított – tartalmukat bizonyos uralkodó ideológiákhoz kapcsolják, s így ezeknek az egzakt tudományos megalapozottság látszatát (és tekintélyét) kölcsönzik. Másrészt jelentős tudósok ilyen megnyilatkozásait nem szabad tisztán szubjektív kijelentéseknek, és még kevésbé divatos irányzatokhoz való egyszerű alkalmazkodásnak értelmezni; inkább arról van szó, hogy az ilyen személyes világnézetek is ugyanabból a talajból fakadnak, amelyből a mindennapok „világnézetei", s amely egyúttal a széles körökben elterjedt divatos filozófiák társadalmi alapját is alkotja. Esztelenség volna a fizikus Einsteint akár csak együtt említeni is Spengler-szabású divatos filozófusokkal, de amit a relativitáselmélet „világnézeteként" széles körökben elterjesztett, az ugyanannak a társadalmi fejlődési szakasznak a szellemi tünete, mint *A nyugat alkonya.* Ha itt közös társadalmi szükségletről, valamiféle társadalmi megbízatásról beszélünk, akkor ezt még nem szabad egyszerűsített formulában rögzítenünk. Ellenkezőleg, e szükséglet rendkívül sokrétű és komplex, még ha alaptendenciája – végső soron, de csak végső soron – meghatározott irányban halad is. Ezt az egyénnek a jelenkori kapitalizmus-

ban elfoglalt helyzete határozza meg: az általánossá vált manipuláció az egyént minden dolgok szuverén alakítójává változtatja, akinek formáló akaratával a létnek semmilyen ettől független világa sem áll szemben, de egyidejűleg minden ember ellenállás nélküli semmivé válik a manipuláció mindenható hatalmával szemben. Nem ecsetelhetjük itt azokat a sokrétű változatokat, amelyekben ez az oly ellentmondásos világérzés megnyilatkozik. A mi problémánk szempontjából az elvont mindenhatóságnak és a konkrét tehetetlenségnek ez az együttese a döntően fontos motívum. Ez egyrészt azokban a különböző filozófiai kísérletekben fejeződik ki, amelyek a lét létét gondolatilag meg akarják semmisíteni, másrészt abban a kapcsolatban, amely eközben az ilyen „természetfilozófia" és a modern teológia fontos tendenciái közt létesül. Mivel valójában már alig hisz valaki a vallások hagyományos ontológiájában, a létnek ez az elméleti megsemmisítése a mai vallásos szükséglet olyan megfogalmazására adott lehetőséget, amely szerint a legmodernebb tudománnyal való összhang a lét nemlétében valósul meg. (Gondoljunk Teilhard de Chardinre és Pascual Jordanra.) Ez a kapcsolat olyan erős, hogy a ma modernnek számító ateizmus is lényegileg a vallásos szükséglet kielégítésére érez elhivatottságot, nem pedig a vallás legyőzésére, mint az utolsó évszázadokban.

Jelenlegi vizsgálódásunk szempontjából elsősorban nem e jelenségkomplexus konkrét részletei és árnyalatai érdekesek, hanem ahogyan ezek a nézetek a manipulált mindennapokból beáramlanak az egzakt tudományok értelmezésébe, és onnan vissza a mindennapi életbe, és ahogyan ellenállhatatlanul elterjednek az intellektuális elitben, mivel hiányzik velük szemben minden kritikai beállítottság. A legfeltűnőbb tény – és megéri, hogy egy pillanatra vizsgálódva megálljunk itt –, hogy az ismeretelmélet ebben a kérdésben nem emel kifogásokat, sőt nagyjában és egészében sokkal inkább támogatja ezeket a tendenciákat, mintsem bírálattal gátat vetne nekik. Ezt csak azok láthatják paradoxonnak, akik a múltban nem követték funkcióit, és ezért nem vették észre, hogy az ismeretelmélet általában kritikátlanul kanonizálni szokta a kor tudományainak mindenkor uralkodó módszertani formáit és ezért – ismeret-kritikája alapjául – olyan létfajtákat talál ki, amelyek alkalmasnak bizonyulhatnak arra, hogy létszerűen megalapozzák

a kanonizált megismerésmódot. Gondoljunk csak Kantra. Már kiinduló módszertani kérdése is, a „... hogyan lehetségesek?" a módszernek ezt a struktúráját mutatja. Ha a lényeges kérdésfeltevésekhez fordulunk, akkor láthatjuk, hogy Kant a „magábanvaló dolog"-nál helyesen ennek a tudattól való függetlenségéből indul ki, hogy azután ebből a megállapításból azt a logikailag lehetséges, de ontológiailag teljességgel megokolatlan következtetést vonja le, miszerint ez ezért szükségképpen megismerhetetlen. Már Hegel világosan látta, hogy a megismerhetetlenség csak a minden létszerű konkrétságtól eltekintő, a puszta általánosságra visszavonuló, üres absztrakcióra vonatkozhat; mihelyt a dolog valamiféle létszerű tartalmisággal, például tulajdonságokkal rendelkezik, vége szakad ennek a tisztán elvontságból származó megismerhetetlenségnek.[58] És a másik oldalon a tudat kizárólagos produktivitása a jelenségvilág megismerésében ismét csupán annak elvont abszolutizálása, hogy funkciója a lét viszonylatában több, mint passzív („fotografikus") leképezés; Kant a jelenségvilágra szorítkozik, ami logikusan következik a tudat alkotói produktivitásának ebből az elvont eltúlzásából. A két absztrakció kombinációjából ismét pusztán logikailag (nem pedig ontológiailag) a létező és a megjelenő világok kizárólagos ellentétessége következik; Hegel ennek is átlátta elvonatkoztató valótlanságát. A józan-ontológiai bírálat tehát könnyen eljuthat addig, amit az ismeretelmélet kizárólagos uralma szükségképpen eltakar: a mindenkori tudománynak, módszereinek és eredményeinek ontológiai bírálatáig, amennyiben ezeket magával a létteI szembesíti, ahelyett hogy a létet „vezetné le" elvonatkoztatóan a tudomány szükségleteiből. Ehhez azonban magában a mindennapi életben is létezniük kell olyan tendenciáknak, amelyek serkentik az ilyen beállítottságot. Létrejöttüket és kibontakozásukat a társadalom mindenkori gazdasági-szociális mibenléte határozza meg. És mivel a mindennapi életben az elmélet és a gyakorlat közvetlenül összekapcsolódik, itt nemcsak az alapvető törvényszerűségek, hanem a lényeg és a jelenség mindenkori viszonya is nagy szerepet játszik. A közvetlen gyakorlat a jelenségvilágra reagál; nem jogosulatlanul, mivel éppen ez képviseli a mindenkori közvetlen realitást. Mivel korábban utaltunk már ezekre a divergenciákra magán a gazdaságon belül, itt a gazdaság és a felépítmény köztiekre kell rátér-

nünk. Az olyan gyakran kiépülő hamis ontológiáknak bizonyos mértékig itt található meg a „létalapjuk".

Napjainkban hiányzik az igazi ontológiai kritika. Mint korábban kifejtettük már, Nicolai Hartmann az egyetlen, aki szakszerűen és okosan neki mert vágni ennek a kérdésnek, és legalábbis a természeti lét ontológiájának a terén eredményeket is ért el. Bármilyen óvatos is a konkrét szakkérdésekben, bármennyire tartózkodik is elvből az ítélkezéstől, fejtegetései – akarva-akaratlanul – azt mutatják, hogy a mindennapi élet ontológiája sokkal mélyebben hatolt be a természettudományokba, mint azok vélik, akik magának a dolognak a szempontjából teljességgel érdektelennek tekintik a szakmabelieknek, akár a vezető tudósoknak is, a filozófiai értelmezéseit. Éppen Marx óta elavult a filozófiának és a tudománynak az a dualitása, amely még Hegelnél uralkodott, és amely nála néhány fontos problémával kapcsolatos zseniális kritikai fejtegetései ellenére gyakran vezetett oda, hogy a filozófia jogtalan igényeket támasztott a tudományokkal szemben; a filozófiának azonban semmiképp sem szabad lemondania arról, hogy kritikailag vizsgálja a tudományos kutatás eredményeit. A lét itt az archimedesi pont. Nem lehet már, mint még oly gyakran Hegelnél, a tudomány valamely végső ontológiai megállapítását egyszerűen a filozófia fogalmi követelményeivel szembeállítani, hanem, ha például a fizikáról van szó, magát a fizikai létet kell a tudományos fizikai megállapításokkal konfrontálni, és a filozófia csak azt követelheti, és azt kell is követelnie, hogy egyetlen tudomány se kerüljön ellentétbe annak a létnek a sajátosságával, amelynek törvényeit megpróbálja feltárni. Hartmann, mint tudjuk, nagyon helyesen utalt itt az intentio recta jelentőségére, amely a mindennapokból kiindulva vezet a tudományokon át a filozófiáig, ellentétben az ismeretelmélet és logika intentio obliquá-jával, noha, mint annak idején kifejtettük, Hartmann nem volt ebben a kérdésben mindig elég konkrétan és következetesen kritikus. Mivel tárgyaltuk már Hartmann ontológiai elveit, itt, a helyzetet illusztrálandó, elég néhány különösen kirívó esetre szorítkoznunk.

Hasznos, ha Heisenberg korábban idézett kijelentéseivel szembeállítjuk Hartmann-nak a kutató helyzetéről adott józan képét: „A kísérletező, aki meghatározott törvényszerűséget keres, előre

tudja, hogy ez, ha egyáltalán létezik, akkor függetlenül létezik attól, hogy ő keresi és megtalálja-e. Ha megtalálja, nem jut eszébe azt hinni, hogy csak ez hozta létre e törvényszerűséget; tudja, hogy mindig is jelen volt és megtalálása nem változtatta meg. Önmagában létezőnek látja."[59] De Hartmann fejtegetése pusztán a régi stílusú természetkutatókra vonatkozik, akik élesen elválasztják azt, amit gondoltak (gondolati apparátusukat) attól a létezőtől, amelynek megismerésére törekszenek. Így Hartmann teljességgel elismeri: amikor Einstein arról beszél, hogy bizonyos fizikai jelenségeknél nem állapítható meg az egyidejűség, akkor valódi fizikai tényállásokból indul ki és korántsem adja fejét valamiféle szubjektivizmusra. Egészen más a helyzet, ha a problémát ontológiailag általánosítják. Az egyidejűség ontológiailag megszüntethetetlen tény: „semmi köze sincs a megállapíthatóság határaihoz."[60] Hartmann ontológiai bírálata tehát nem irányul az egyidejűség mérésének megoldási kísérletei és a fizika olyan speciális módszerei ellen, amelyeket az ilyen méréseknél alkalmaznak, hanem pusztán ontológiai általánosításuk ellen, amely szerint az idő objektív-reális lefolyása a körülményeknek megfelelően gyorsabb és lassabb is lehet. És akadnak olyan kortársi filozófusok, akik azt hitték, különösen „korszerűen" ragadják meg a történelem lefolyását, ha ilyen ontológiára alapozzák. Ilyen például Ernst Bloch, aki „riemanni" időt akar bevezetni a történelembe (Riemann a nagy tekintély Einstein szemében a tér ontológiai relativizálása terén), amely szerint, Hartmann-nal kifejezetten polemizálva, a gyorsabb vagy a lassabb időlefolyás szempontjából minőségi különbségeket kell statuálni például az előtörténelem és a későbbi történelem, és főként a természet és a történelem között.[61] Itt kézzelfoghatóan megragadható a jelenkori mindennapi életnek az az ontológiája, amely a fizikai elméletekből a huszadik századi kapitalizmus értelmiségének ideológiai szükségleteit kielégítő új filozófiát alkotott.

Akármilyen fontos is ez a kérdés, nem foglalkozhatunk itt további részleteivel. Bennünket ugyanis kizárólag azok a kölcsönhatások érdekeltek, amelyek valamely korszak mindennapi gondolkodása és tudományos-filozófiai elméletei között létesülnek. Annak idején részletesen bíráltuk az intentio recta oly termékeny hartmanni elméletében rejlő tökéletlenségeket és ellentmondásokat, azt hoztuk fel

ezzel az elmélettel szemben, hogy nem veszi figyelembe a genézis – éppen ontológiailag fölöttébb fontos – problémáját. Ebben az összefüggésben mutatkoznak meg hamis beállítottságának végzetes következményei, mert csak a genézis mutathatja fel valamely meghatározott létmód ontológiailag konkrét formáit, mozgási irányait, tendenciáit stb. a maguk konkrét éppígylétében, és így csak ez nyomulhat előre e létmód specifikus törvényszerűségeiig, míg ha a már készből, a maga módján fejlettből vagy akár tökéletesből indulunk ki, ez könnyen vezet oda, hogy immár nem a különös létmódokat, hanem fogalmilag általánosított típusait vizsgáljuk és ezekkel nézünk szembe. Ezzel azok a társadalmi-történelmi motívumok is eltűnnek, amelyek egy meghatározott korszakban uralkodóvá tették vagy felbomlasztották és megcáfolták a szellemi élet meghatározott, ontológiailag helyes vagy hamis nézetét. E probléma általános társadalmi oldalát a következő alfejezetben részletesebben tárgyaljuk majd. Itt pusztán azok az erők számítanak, amelyek az egyes embereknek a mindennapi életben kialakult „világszemléletét" meghatározzák, ahelis sohasem szabad elfelejteni, hogy minden társadalmi irányzat egyes emberek egyedi tételezéseinek szintézise (de persze nem mechanikus összege). Ezért, noha bonyolult módon, az is általános társadalmi probléma, hogy milyen erők és hogyan működnek itt. Ezt a mozzanatot Hartmann, olyan okokból, amelyeket annak idején felsoroltunk, teljes mértékben figyelmen kívül hagyja. Ezért sekélyesednek el némely tekintetben oly jelentős kezdeményezései.

Marx nagyon világosan látta ezt a kérdést. Ezt írta alkalomadtán Engelsnek Darwinról: „Darwinnál, akit ismét szemügyre vettem, szórakoztat, hogy azt mondja, ő a növényekre és állatokra *is* alkalmazza a ‚malthusi' elméletet, mintha Malthus úrnál nem éppen az volna a vicc, hogy *nem* a növényekre és állatokra, hanem csak a – mértani haladvány szerint – szaporodó emberekre alkalmazza, ellentétbe állítva a növényekkel és állatokkal. Figyelemre méltó, hogyan ismeri fel Darwin a vadállatok és a növények között a maga angol társadalmát, a munkamegosztással, a konkurrenciával, új piacok megnyitásával, ‚találmányokkal' és a malthusi ‚létért folytatott küzdelemmel' együtt. Ez Hobbes bellum omnium contra omnes-e, és emlékeztet Hegelre is, aki a Fenomenológiában a pol-

gári társadalmat ‚szellemi állatvilág'-nak nevezi, míg Darwinnál az állatvilág szerepel polgári társadalomként."[62] De Marxtól és Engelstől egyaránt távol áll, hogy ennek az összefüggésnek a megállapítása folytán lebecsülje Darwin tudományos, sőt ontológiai jelentőségét. Engels Darwin elolvasása után ezt írta Marxnak: „Egyik oldalról a teleológiát még nem döntötték meg – ez most megtörtént." És nem sokkal később ezt írja Marx: „Noha durva angol kifejtésben, de ez az a könyv, amely nézeteink természettörténeti alapját tartalmazza."[63] A mindennapi „világnézet" és a tudományos elméletek közti összefüggés megítélésének ontológiai álláspontjáról e kijelentések között nincs ellentmondás. Annál kevésbé, mivel Marx az első levélben a darwini világkép szellemi genézisét értékmentes módon veti fel; egyszerűen megállapítja azt az egyébként Darwin által is elismert tényt, hogy Malthus (és főként a kapitalizmus gazdasági valósága) ösztönzően hatott rá. Az értékmentesség itt természetesen nem valamely összefüggés egyszerű megállapítását jelenti, mint a természettudományok esetében, hanem pusztán azt, hogy a mindennapi élet és a tudomány (és filozófia, művészet) ilyen kölcsönhatásainak a körülményektől, korszakoktól, személyiségektől stb. függően értékes és értéktelen következményei is lehetnek. A Malthusból merített ösztönzések nagyjában és egészében értékes kövekezményekkel is járhattak Darwinra nézve, mivel a bellum omnium contra omnes rányitotta a szemét bizonyos természeti jelenségekre. (Itt nem vizsgálhatjuk meg, hogy eközben nem követett-e el túlzásokat stb. is.) Mindenesetre Marx alkalomadtán hangsúlyozta F. A. Lange egyik írásával kapcsolatban ezeknek az összefüggéseknek a tudományosság szempontjából kedvezőtlen oldalát, mivel Lange kísérletet tett arra, hogy „az egész történelmet . . . egyetlen nagy természeti törvény alatt szublimálja", ez a „létért folytatott küzdelem" törvénye, ami Marx szerint, puszta szólammá laposodott.[64] A marxizmus szempontjából tehát az a fontos, hogy ezeket a kölcsönös vonatkozásokat mindenkori társadalmi konkrétságukban ragadja meg és így vesse alá ontológiai bírálatnak. Csak a konkrét helyzet ilyen konkrét elemzése esetén – mint Lenin szokta mondani – mutatkozhat meg a maga igazi konkrétságában és bizonyulhat értékesnek vagy értéktelennek az a valóságos tartalom, amely közvetlenül egyéni ugyan, mivel

valamely személynek egy objektív problémakomplexussal kapcsolatos reakcióját fejezi ki, de rögtön – és ezzel egyidőben – igényt emel (már külsővéválási jellege miatt is) az objektivitásra. Ezért a marxizmus klasszikusai, epigonjaikkal ellentétben, nagyon bonyolultnak, fölöttébb egyenlőtlennek fogták fel ezeket az összefüggéseket. Jellemző például, hogy Lenin, az empiriokriticizmus-vita kellős közepén, amelyben szenvedélyesen harcolt a természet értelmezésében megnyilatkozó mindenféle idealizmus ellen, Gorkijnak írott egyik levelében elismerte, hogy a művész idealista filozófiából is meríthet pozitív ösztönzéseket.[65] Ez az egyenlőtlenség természetszerűleg az elmélet és a művészet viszonyában mutatkozik meg a legpregnánsabban, de az emberi gondolkodás és tapasztalás minden területén érezteti hatását.

Azon múlik tehát minden, hogy kritikailag tisztán elemezzük a mindennapi élet és a társadalmi tudat magasabb objektivációs formái közti intentio rectát. Az intentio recta eredeti formája a munkában mutatkozik meg. A természettel folytatott anyagcsere során az ember nemcsak társadalmi lénnyé válik, a tárgyiasulások és külsővéválások segítségével nemcsak a kölcsönös megértésnek, a tapasztalatok felhalmozásának és közlésének közös közegét alkotja meg, hanem mindezt olyan gyakorlati összefüggésben hajtja végre, amelyben a gyakorlat tárgya szakadatlanul gyakorlati-ontológiai kritikában részesíti az emberek erről eleve kialakult képzeteit és fogalmait. Ha most a gyakorlatnak ez a formája nem pusztán megvalósításának legáltalánosabb modelljét alkotná, hanem egyben konkrét modell is volna minden olyan tárgy számára, amelynek megismerését a társadalmi munkamegosztás az emberek feladatául tette, akkor egyáltalán nem volna itt probléma. De már a munka elemzésekor megmutattuk, hogy ez nem lehet így, mivel a munkatárgy a dolgozó szubjektum elképzeléseit csak a közvetlen munkacélra vonatkoztatva tudja csalhatatlanul biztos bírálatban részesíteni. A további általánosításra a munkafolyamat is csak bizonytalan válaszokat ad. A megismerő tevékenységnek, amely – a munkamegosztás dinamikájának parancsára – önállósult, a maga részéről új, önálló munkamódokat és ellenőrzési lehetőségeket kell kidolgoznia. Itt nyomul az ontológiai bírálat problémája a középpontba. A görög filozófiában ez olyan heves és lenyűgöző spontaneitás-

sal megy végbe, amelynek az erejével még a platóni ideatan sem vehette fel a versenyt. Ha ennek arisztotelészi kritikáját olvassuk, akkor már abban a bevezető kérdésben is, amely azt vizsgálja, hogy vajon a lényeg elkülönülten létezik-e attól, aminek a lényege, megtalálhatjuk a válasz ontológiai előkészítését: „Hogyan létezhetnének tehát az eszmék, ha ezek a dolgok lényegei, a dolgoktól elkülönülten?"[66] Ez már nem pusztán a filozófián belül lezajló vita, a filozófia specifikus gondolati apparátusából vett érvekkel, hanem már annak az intentio rectának a hatékonnyá válása, amely a mindennapi életből kiindulva saját gondolati, lét által ellenőrzött beteljesülése felé tör.

Természetesen itt még csak némiképpen részletezve sem követhetjük e magatartásmód történetét. De minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy a kereszténység uralma, amely éppen az emberek mindennapjait akarja dogmatikusan szabályozni olyan transzcendens ontológiával, amely lelkük garantált üdvözülésére tesz ígéretet, nem szolgált kedvező talajjal a mindennapok intentio rectájának ontológiai bírálata számára. Csak a reneszánsszal kezdődik a minden oldalú felszabadulási mozgalom az életben és a gondolkodásban, és ebben a küzdelmes emancipációs folyamatban, Machiavellitől Hobbesig, a legkülönbözőbb ilyen irányú kezdeményezéseket figyelhetjük meg. De a legszenvedélyesebben és – amennyire ez akkoriban társadalmilag-történelmileg lehetséges volt – a legtudatosabban Bacon nyomult előre idolum-elméletével ebben az irányban. Bacont a filozófiatörténetek elsősorban az induktív módszerek hirdetőjeként tüntetik fel. Az idolum-elméletben azonban másról, többről, ezzel ellentétes valamiről van szó. Bacon abból indul ki, hogy a valóság „finomabb", bonyolultabb, sokrétűbb, mint érzékeink és gondolati apparátusunk közvetlen adatai; azt veszi célba itt, amit a későbbi dialektika a tárgyi világ extenzív és intenzív végtelenségének jelöl, és amire úgy reagál, hogy kimondja: a megismerés elvileg mindig megközelítő jellegű. Bacon persze e folyamat legelején áll, és mégis nagyon világosan látja az érzékekre alapozott kezdeményezések kezdetlegességét, és még világosabban azt, hogy a hagyományos gondolati apparátusok szükségképpen nagyon gyakran mellőzik a valóságnak ezt a bonyolult éppígylétét, éppen mert racionális eszményeket követnek. De míg

később az addig beigazolódott tudományos módszerek elemzésén alapuló ismeretelméletnek tulajdonítják azt az általános funkciót, hogy kritikailag felülvizsgálja a megismerés folyamatát és eredményeit (amit Berkeley óta gyakran egyúttal arra is fel tudtak használni, hogy gondolatilag védelmezzék a vallásos világkép még mindig elevenen ható mozzanatait), Bacon az ember tudományos tevékenységét mindennapi életével és gondolkodásával szembesíti. Eközben a köznapi ember gondolkodásában az előítéletek egész rendszereit fedezi fel, amelyeket bálványképeknek (idolumoknak) nevez, s amelyek gátolhatják, sőt teljesen meg is semmisíthetik az ember és a természet elfogulatlan, termékeny szembesítését a megismerés folyamatában. Az idolumok bírálatának tehát magában az emberben kell legyőznie a megismerésnek ezeket a gátjait.[67] Bacon ezen az alapon tipologizálja ezeket az idolumokat, eredetüket és hatásuk módját. Ma már nem érdemes részletesen elemezni módszerének ezeket a konkrét mozzanatait. Éppen az új fejlődés kezdetén állt, ami annyit jelent, hogy nemcsak a tudományos megismerés módszerei, hanem főként a mindennapi élet lényeges meghatározásai változtak meg azóta gyökeresen, minőségileg. Marx találóan írta le Bacon előfutár-helyzetét a maga káprázatos nagyságában és kezdetlegességében: „*Baconnál* mint első megteremtőjénél, a materializmus naiv módon még mindenoldalú fejlődés csíráit rejti magában. Az anyag költőien érzéki ragyogásában az egész emberre nevet rá."[68] Ezután következetlenségeire mutat rá. De a természetnek az egész emberre vonatkoztatott ragyogása világosan mutatja, hogy az ember mindennapi életéről, itt kialakuló személyes-szubjektív életéről van szó. És az idolumok tipológiájában megmutatkozik, hogy maga Bacon még meg akarja különböztetni egymástól a tisztán személyes, hamis tudásképek által belénevelt bálványképeket a tisztán társadalmiaktól, és még nem képes arra, hogy a mindennapok egyedi emberét közvetlenül társadalmi lénynek fogja fel (ezt évszázadokkal később, Nicolai Hartmann sem bírja megtenni). Így a mindennapi életnek, a tudományos megismerésre való hatásának, és a tudományos megismerés mindennapi életre gyakorolt hatásának ontológiai bírálatát csak a marxizmus tette lehetővé, de persze nem valósította meg, noha módszere már implicite tartalmazza ezt. Mégis, már csak azért is hasznosnak látjuk,

hogy emlékezzünk a jelentős előfutárokra, mert ebből kitűnik: a marxizmus jelentőségét nem szabad arra korlátozni, hogy radikálisan szakított a polgári filozófia bizonyos metafizikai és idealista tendenciáival, mint ezt a Sztálin–Zsdánov korszak hirdette, hanem, hogy Lenin kifejezésével éljünk, az a jelentősége, hogy „az emberi kultúra több mint kétezer éves fejlődésének minden értékét elsajátította és feldolgozta".[69] Jelenlegi problémánk szempontjából is az a helyzet, hogy noha maga még nem szolgálhat megoldással arra vonatkozólag, hogy mi az ideológia és miként működik, mégis társadalmilag reális lehetőség-alapot teremt e megoldás számára és ezzel lényegesen megkönnyíti a probléma ontológiai feltárását és megértését.

Gramsci egy ízben[70] az ideológia kifejezés kettős jelentéséről beszél. Érdekes fejtegetéseiből persze hiányolnunk kell, hogy pusztán a szükségszerű felépítményt és az egyes emberek önkényes elképzeléseit állítja egymással szembe. Mégis övé az érdem, hogy világosan kimondta e nagyon fontos műszóban állandóan ott lappangó kettős jelentést. Eközben sajnos azonnal a konvencionális absztrahálás csapdájába esett. Egyrészt igaz ugyan, hogy a marxisták ideológián a valamely gazdasági alapból szükségképpen létrejövő gondolati felépítményt értik, másrészt azonban tévútra vezet, ha egyes emberek önkényes gondolati képződményének fogjuk fel a pejoratív értelemben használt ideológia-fogalmat, amely egy kétségkívül meglévő társadalmi valóságot képvisel. Mindenekelőtt: amíg valamely gondolat pusztán egyes emberek gondolati terméke vagy gondolatnyilvánítása marad, addig, bármilyen értékes vagy értéktelen is, mégsem tekinthető ideológiának. Még ha viszonylag széles körben terjesztenek is el egy gondolatkomplexust, akkor sem változhat ez át közvetlenül ideológiává. Ehhez nagyon pontosan meghatározott társadalmi funkcióra van szükség, amelyet Marx úgy ír le, hogy pontosan megkülönbözteti a gazdasági termelés feltételeit „azoktól a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formáktól, amelyekben az emberek ezt a konfliktust tudatosítják és végigharcolják."[71] Marx ezen a helyen nagy gazdasági átalakulásokról beszél, de ez nem tarthat bennünket vissza attól, hogy meghatározását a társadalmi élet, a társadalmi fejlődés totalitására alkalmazzuk. Hiszen Marx sohasem emel áthághatatlan kínai falat a nagy társadalmi válságok és a gazdasági reprodukciós folyamat normális funkcionálása közé. Ellenkezőleg, a

marxi gazdaságtan bebizonyítja, hogy például az árucsere két normális alapformája közül az egyik, az Á–P–Á már tartalmazza a válságok csíráját, lehetőségét; ebben az összefüggésben nem érdekel bennünket, hogy milyen kiegészítő tényezőknek kell még hozzájárulniuk e lehetőség megvalósulásához. Számunkra az a fontos, hogy valamely formáció gazdasági struktúrája és dinamikája végső soron – persze csak végső soron – azonos szerkezetű kategoriális viszonylatokon alapul, és hogy csak akkor változik meg gyökeresen ez a struktúra és dinamika, ha a társadalmi létben átmenet következik be az egyik formációról a másikra, vagy ha az adott formáción belül döntően új szakaszra kerül sor. Ezek azonban sohasem „hirtelen" bekövetkező „katasztrófák", hanem magának a normális fejlődésnek a szükségszerű következményei. Azt hisszük tehát, jogunk van arra, hogy a marxi meghatározás lényegét a mindenkori formációk hétköznapi életére is alkalmazzuk és hogy az ideológiai formákban olyan eszközt ismerjünk fel, amelyek segítségével az ember tudatosíthatja és végigharcolhatja a mindennapokat betöltő problémákat.

Ha így fogjuk fel a problémát, akkor rögtön kiviláglik, mi kapcsolja össze ontológiailag az ideológia Gramsci által említett két fogalmát. Az ideológia mindenekelőtt a valóság társadalmi feldolgozásának az a formája, amely arra szolgál, hogy tudatossá és cselekvőképessé tegye az emberek társadalmi gyakorlatát. Így tehát bizonyos nézetek szükségszerűsége és egyetemessége azért alakul ki, hogy úrrá legyenek a társadalmi lét konfliktusain; ebben az értelemben minden ideológiának megvan a maga társadalmi éppígyléte: közvetlenül és szükségképpen a társadalomban társadalmilag cselekvő emberek társadalmi hic et nunc-jából jön létre. Mivel minden emberi megnyilvánulási módot létrejötte társadalmi-történelmi éppígylétének hic et nunc-ja határoz meg, ez azzal a szükségszerű következménnyel jár, hogy minden egyes emberi reagálás a gazdasági társadalmi környezetre bizonyos körülmények között ideológiává válhat. Az ideológiának ez az egyetemes lehetősége létszerűen azon alapul, hogy tartalma (és sok esetben formája is) megőrzi magában genézisének kitörölhetetlen jegyeit. A társadalmi konfliktusok folyamatában betöltött – lehetséges – funkcióiktól függ, hogy ezek a jegyek esetleg az észrevehetetlenségig elhalványulnak-e vagy

szembeszökően kirajzolódnak. Ugyanis az ideológia a konfliktusoktól elválaszthatatlan módon annak a társadalmi harcnak az eszköze, amely minden társadalomra, legalábbis az emberiség „előtörténetének" társadalmaira, jellemző. Az ilyen harcokban alakul ki az ideológia történetileg oly fontossá vált pejoratív jelentése is. Az egymással harcoló ideológiák tárgyi összeegyeztethetetlensége a történelem során a legkülönbözőbb formákat ölti, megjelenhet mint a hagyományok, a vallásos meggyőződések, a tudományos elméletek és módszerek stb. értelmezése, de ezek mindig elsősorban harci eszközök, s az a kérdés, amelyet el kell dönteniük, mindig valamiféle társadalmi „Mi a teendő?" lesz, és tárgyi szembenállásuk szempontjából ennek a „Mi a teendő?"-nek a társadalmi tartalma a mérvadó; azok az eszközök, amelyek megokolják a társadalmi gyakorlat irányításának ezt az igényét, eszközök maradnak, amelyeknek módszerei, mibenléte stb. mindig a harc jellegének társadalmi hic et nunc-jától, a „Mi a teendő?" harci kérdésének jellegétől függ.

Ezzel azonban csupán az ideológia középponti meghatározó alkotóelemeit írtuk körül. Az ideológiaelmélet legtöbb híve és ellenzője ott téved, ahol ezeket az alkotóelemeket úgy tárgyalják, mint amelyek egyedül határozzák meg az ideológiailag irányított cselekvést és elméleti megokolását, és az ideológiai harcban létrejövő komplexusokat. Valójában ugyanis itt egy dinamikus komplexus túlsúlyos mozzanatáról van ugyan szó, de mégis csupán mozzanatáról, és ezt csak abból lehet megérteni, ahogyan ez a mozzanat magának a komplexusnak a totalitásában működik. De az ideológia polgári ellenfelei és dogmatikus védelmezői éppen ezt szokták figyelmen kívül hagyni. Ez a totalitás a mindenkori társadalom mint ellentmondásos komplexus, amely az emberek gyakorlatában cselekvésük tárgyát és egyúttal egyedül valóságos alapját alkotja. A totalitásnak ez a két reális nézőpontja – azért reálisak, mert nem pusztán a valóság visszatükröződésének tárgyai, hanem elsődlegesen a gyakorlat alapjaiként az ilyen aktusok komplexusában különböző szerepeket játszanak – természetesen tisztán objektíven minden tekintetben szétválaszthatatlan egységet alkot, és ezek csak a teleológiai tételezések komplexusaiban betöltött különböző funkcióik folytán válnak önállóan ható alkotóelemekké. A tételezés tar-

talmában ennek megfelelően a gyakorlati funkcióknak önmagában létező egysége és különbözősége egyaránt érvényesül, mégpedig olymódon, hogy az ember annak a valóságnak a meghatározott konkrét helyzetében cselekszik, amelynek megváltoztatását tevékenységének céljául tűzi ki és kell is kitűznie. (A megváltoztatást itt fölöttébb általános értelemben kell felfognunk, bele kell ebbe érteni a mindenkori status quo védelmezését is.) Éppen ebben az általánosságban fejeződik ki a helyzet konkrét történelmi hic et nunc-ja, mert a status quo megvédelmezésének szándéka mint valamely teleológiai tételezés szándéka csak akkor bukkan fel, amikor úgy látszik, hogy e status quót belülről vagy kívülről veszély fenyegeti, tehát amikor meg kell óvni valamely lehetségesnek vélt változástól. Bármilyen általánosan fogjuk is fel itt e kérdést, világosan megmutatkozik, hogy a status quót közvetlenül csak emberi cselekedetek fenyegethetik, és ezért a védelmére létrehozott teleológiai tételezések az emberekre akarnak hatni, tehát a tételezéseknek ahhoz a típusához tartoznak, amellyel idolum-bírálatunkban foglalkoztunk már.

Ez a közös struktúra utólag igazolja széles területet átfogó és egyben elvont fejtegetéseinket. Az igazolás abban rejlik, hogy csak akkor küszöbölhetjük ki ontológiai alapon eleve azokat a vulgárisnaturalista elképzeléseket, amelyek az ideológia-elméletben elítélik az emberek érdekeik diktálta cselekvését, ha elemezzük, akár elvontan is, azoknak a teleológiai tételezéseknek a létstruktúráját, amelyek más emberekben a tételezett célnak megfelelő teleológiai tételezések előidézését tűzik ki célul. Fejtegetéseink elvont jellege természetesen csak a legáltalánosabb struktúrákra derített fényt, mert bár az így cselekvő emberek társadalmisága volt ugyan minden egyes lépésük hallgatólagos előfeltétele, és ez volt az általános strukturális alapja annak is, hogy elérik vagy elhibázzák-e céljaikat, hogy rátalálnak-e a valóságra vagy elmennek mellette, de ezt a társadalmiságot konkrétabban csak itt tisztázhatjuk, ahol a társadalmi gyakorlat mint társadalmi gyakorlat kizárólagos módon nyomul vizsgálódásunk középpontjába. Ezt a lépést csak úgy tehetjük meg, ha belátjuk, hogy az idolumok elvont bírálata, bármenynyire más utakon jár is, mint az ismeretelméleti kritika, mégis szükségképpen megreked az egyes teleológiai tételezések (és az

ezeket életrehívó általános szerkezeti okok) helyességének vagy hamisságának elemzésénél. Valamely nézet helyes vagy hamis volta azonban nem teszi ezt a nézetet ideológiává. Önmagában véve sem valamely helyes vagy hamis egyedi nézet, sem pedig valamely helyes vagy hamis tudományos hipotézis, elmélet stb. nem ideológia: csak azzá válhat, mint láttuk. Akkor következik ez be, ha már kisebb vagy nagyobb, sorsdöntő vagy epizodikus társadalmi konfliktusok végigharcolásának elméleti vagy gyakorlati eszközévé lett. Történelmileg ezt nem nehéz belátni. A heliocentrikus asztronómia vagy a szerves élet fejlődéséről szóló tanítás olyan tudományos elmélet, amely – akár helyes, akár hamis – még nem ideológia, mint ahogy igenlésük és tagadásuk sem az. Csak Galilei vagy Darwin fellépése után, amikor a nézeteikkel kapcsolatos állásfoglalások társadalmi ellentétek végigküzdésének harci eszközeivé váltak, kezdtek működni – ebben az összefüggésben – ezek az elméletek mint ideológiák. Természetesen a mindenkori konkrét helyzet konkrét elemzésében, ideológiai funkcióik szempontjából ideológiailag is, fontos szerepet játszik e felfogások igaz vagy hamis volta – de ez mindaddig, amíg társadalmi ellentétekről van szó, mitsem változtat azon, hogy ideológiáknak (vagy legalább: ideológiáknak is) tekintendők. Az ideológiának ezen a társadalmi státuszán a társadalmi haladásból a reakcióba való funkcióváltás sem változtat; Herbert Spencer liberális követői éppúgy ideológiát csináltak a darwinizmusból, mint az imperialista korszak „szociáldarwinizmusának" reakciós tábora.

Már az ideológia lényegének és funkciójának ez a még mindig elvont egysége is visszavezet genézisához, amennyiben ebben ismét megmutatkozik a társadalmi totalitás imént jelzett kettős funkciója: ez a totalitás az, amelynek mindenkori fejlődési szintje, s az ebből kinövő fejlődési problémák az emberekből – akiket korábban már válaszoló lényeknek mondtunk – kiváltják azokat a reakciókat, amelyek esetleg ideológiákként jelennek meg. Felvetődésük és megoldásuk folyamata közvetlen értelemben még tisztán tudományos is lehet. Ennek azonban korántsem mond ellent, hogy a problémafelvetés és megoldás lehetőségének mozgástere, éppen specifikus különösségében, csak az akkor éppígylévő hic et nunc talaján fejtheti ki hatását. Mármost a tudományos gondolkodás ideológiává

való átváltozása abban a hatásban következik be, amelyet ez ugyanerre a hic et nunc-ra gyakorolt; ez a hatás lehet közvetlenül szándékolt, de nem kell annak lennie, valamely gondolat sokrétű közvetítések útján is átnőhet az ideológia szférájába, úgy is, hogy csak a közvetítési folyamat során válik ténnyé ez az átváltozás.

Az ideológia konkrét értelme tehát szélesebb, mint a szigorú ideológia-fogalomé. Csak annyit árul el – látszólag tautologikusan –, hogy a társadalmi létben semmi olyasmi nem fordulhat elő, aminek keletkezésében az ideológia ne töltene be döntő szerepet. Ez az egyszerű tény e létszféra minden létezési módjára, minden tárgyára vonatkozik, tehát korántsem zárja ki az embernél mint élőlénynél a biológiai determináltságot, nevezetesen azokban az életmegnyilvánulásokban, amelyek lényegileg biológiai természetűek. Csakhogy, mint láttuk, a társadalmi fejlődés törvénye, hogy az ilyen meghatározások teljesen sohasem szűnhetnek ugyan meg, de mindinkább társadalmiasodnak, éppígylétük mind határozottabban válik túlnyomórészt társadalmilag determinálttá. Így a társadalmi létnek a táplálkozástól, a szexualitástól kezdve a legelvontabb gondolatmegnyilvánulásokig nincs olyan alkotóeleme, amelynek konkrét éppígylétében kialakulásának társadalmi körülményei ne játszanának lényeges meghatározó szerepet. Ennyit mond, és nem többet, az ideológia legáltalánosabb meghatározása. Ez látszólag nagyonis kevés, mert túlontúl általánosnak, túlontúl semmitmondónak-magától-értetődőnek tetszik. Valójában benne rejlik a legnagyobb konkrétság, amely az embereknek mint társadalmi lényeknek a számára egyedül lehetséges: magának az embernek és összes életmegnyilvánulásának egyetemes társadalmivá-válása. Ezt az egyetemességet korábban megfigyelhettük a társadalmi élet egyes, döntő tényeivel kapcsolatban. Általánosságban véve már akkor megállapítottuk ezt a determináltságot, amikor a munkánál és a nyelvnél, a társadalmi élet ezen alapvető tényeinél leszögeztük, hogy a tárgyiasulás és a külsővéválás nélkülözhetetlen alapvető szerkezeti alkotóelemük. A tárgyiasulásnak és a külsővéválásnak ugyanis, mint minden fontos társadalmi kategóriának, kettős jellege van; egyrészt egyetemes és ezért általánosító módon meghatározzák az összes életmegnyilvánulást, másrészt és ezzel egyidőben megalkotják ezek specifikus társadalmi egyediségét.

Az egyediség persze szintén minden dolog és folyamat általános ontológiai tulajdonsága, és az ember magától értetődően ebben az értelemben is egyed; gondoljunk az ujjlenyomatokra, amelyek a maguk egyediségében éppúgy különböznek egymástól, mint például valamely növény levelei. Az egyediség társadalmi szinten bonyolult szintetikus forma, amelyben kifejeződik az a személyes egység, amelyet a teleológiai tételezések sajátossága és mások erre való reagálásai szabályoznak. Ennek megfelelően a személy így kialakuló egységének a szétválaszthatatlan egységen belül objektíve szintén kettős jellege van. Egyrészt az ember társadalmi egysége, egzisztenciája mint szemelyiség abban mutatkozik meg, ahogy az élet által számára felvetett alternatívákra reagál; az e döntéseket megelőző mérlegelések egyediségének összképe szempontjából sohasem egészen közömbösek ugyan, mégis a választásokon alapuló döntések élet-láncolatában nyilvánul meg a társadalmi egyediség igazi lényege, az ember személyes mivolta. Másrészt és ezzel egyidőben azonban az összes olyan alternatívák, amelyekben az ember dönt, annak a társadalmi hic et nunc-nak a termékei, melyben élnie és működnie kell: de e társadalmi környezet nem csupán azokat a kérdéseket veti fel, amelyekre mindenkor válaszol, hanem minden ilyen kérdésnél a valódi válaszok konkrétan társadalmilag determinált lehetőségeinek mozgástere is adva van. Az ember tehát azáltal személy, hogy ő maga választ e lehetőségek között. Ha igazán eredeti, még olyan választ is találhat, amelyet egyetlen kortársa sem alkalmazott, de erről is bebizonyosodik, hogy mindig ugyanennek a mozgástérnek a szükségszerű alkotóeleme. Minél bonyolultabb, minél messzebbre ágazó ez a mozgástér, annál fejlettebb a társadalom; ennek megfelelően minél nagyobb a válaszoló személyes része, annál fejlettebb lehet a személyisége.

Abból a tényből, hogy mindig maga az ember dönt, modernül felületes eljárás arra következtetni, hogy „az" ember független a társadalomtól. Az ember minden bizonnyal elmagányosodhat bizonyos társadalmi feltételek közt, de még ezek is, akárcsak az ezzel kapcsolatos reagálásai, tisztán társadalmi jellegűek. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy személynek lenni, személyes teljesítményt végbevinni és a társadalmi-történelmi éppígylétre megfelelően reagálni: ez ugyanannak a komplexusnak két összetartozó oldala. Még-

pedig – és ezt bizonyos előítéletekkel szemben mondjuk – minél fejlettebb a személyiség, minél nagyobb a teljesítménye, annál inkább így van ez. Marx helyesen mondta: „. . . az egyén valóságos szellemi gazdagsága teljes egészében valóságos vonatkozásainak gazdagságától függ".[72] Éppen létszerűen hamis eljárás a történelmit a társadalmitól elválasztani, és – mint ez gyakran megtörténik – az egyikre igent mondani, a másikra nemet. Abból a tényből, hogy a történelmet és a szociológiát más-más tanszékeken tanítják, távolról sem következik, hogy ezek az emberiség történetének fejlődési folyamatában egymáshoz képest önálló tényezők lehetnek. Az itt vázolt kettős meghatározás a mindennapi élettől fel az ember legmagasabbrendű objektivációiig mindenütt érvényes. Megmutatkozik benne, mit kell érteni a szó legtágabb értelmében vett ideológián, nevezetesen azt, hogy minden egyes ember életét és ennek következtében minden teljesítményét, legyen ez gyakorlati, gondolati, művészi stb., végső soron az a társadalmi lét határozza meg, amelyben az illető egyén él és hat.

Ez nagyon fontos felismerés, minden egyes társadalomtudomány alapja. Marx ezt mondja: „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza."[73] Ebben az általánosságban azonban e meghatározás még elmosódó, sok szempontból homályos képet ad arról, hogy milyen valódi társadalmi jelentőség illeti meg e hatalmas terület egyedi jelenségeit, komplexusait stb. Ennek tisztázásához vissza kell térnünk az ideológia szűkebb, de pontosabb meghatározásához. Marx szerint, mint láttuk, ez úgy hangzik, hogy az emberek az ideológiák segítségével tudatosítják és harcolják végig társadalmi konfliktusaikat, amelyeknek végső alapjai a gazdasági fejlődésben keresendők. Látni fogjuk, hogy e szűkebb terület elemzése adja meg a tágabb terület konkrétabb megértésének kulcsát is, főként azáltal, hogy feltárja kettőjük valódi létszerű összefüggéseit.

Az ideológia társadalmi létezése ezért, úgy látszik, olyan társadalmi konfliktusokat feltételez, amelyeket végső soron elsődleges formájukban, vagyis gazdaságilag-társadalmilag kell kihordani, de amelyek ehhez minden konkrét társadalomban specifikus formákat alakítanak ki: éppen ezek a mindenkori ideológia konkrét formái. Természetesen minden társadalmi aktivitásnak, tehát a konfliktu-

soknak is, az egyes ember a létszerű, közvetlen hordozója. Ezért közvetlenül a konfliktusok is egyes embereknek vagy embereknek és embercsoportoknak, vagy két ilyen csoportnak az érdekösszeütközéseiként jelennek meg. Az adott esetekben nyilvánvalóan úgy alakulnak ki ezek a csoportok, hogy az ezeket alkotó egyedi emberek életérdekei azonosak vagy erősen konvergálnak egymással és ellentétben állnak más csoportok életérdekeivel. Ez a helyzet bizonyos mértékig tartalmazza az ideológiák keletkezésének legáltalánosabb modelljét, mert ezek az ellentétek csak akkor harcolhatók végig hatásosan a társadalomban, ha az egyik csoport tagjai meg tudják győzni magukat arról, hogy életérdekeik egybeesnek az össztársadalom legfontosabb érdekeivel, hogy tehát ezeknek az érdekeknek valamennyi képviselője egyúttal az össztársadalom számára is valami hasznot hajt. Fontos árnyalatok keletkeznek aszerint, hogy ezt a meggyőzés eszközeivel, nyílt vagy rejtett erőszakkal valósítják-e meg, de ez nem számít abból a szempontból, hogy mindenképpen ideológiák maradnak, és ezt az a probléma sem befolyásolja, hogy tartalmuk megfelel-e a társadalmi tényeknek, a kor tendenciáinak, vagy ellentétben áll velük, és hogy az az érzület, amely az egyes emberekben és csoportokban az ideológiailag meghatározott cselekvést irányítja, őszinte-e vagy képmutató stb. Ezek a szempontok az egyes ideológiák konkrét társadalmi-történelmi megítélése szempontjából döntő jelentőségűek, de az általában vett ideológiának nem meghatározó ismérvei. A főkérdés eszerint az, hogy az ilyen ideológiák létrejötte olyan társadalmi struktúrákat feltételez, amelyekben különféle csoportok és ellentétes érdekek hatnak és arra törekszenek, hogy ezeket mint általános érdekeket ráerőszakolják az össztársadalomra. Röviden összegezve: az ideológiák létrejötte és elterjedése az osztálytársadalmak általános ismérvének látszik.

Ez kétségkívül igaz; de csak általánosságban véve. Korábban már, nem ok nélkül, utaltunk arra, hogy az érdekeket szükségképpen a társadalmi struktúra határozza ugyan meg, de ez a meghatározás csak akkor válhat a gyakorlat motorjává, ha az egyes emberek mint saját érdekeiket élik át az ilyen érdekeket, és kísérletet tesznek arra, hogy ezeket más emberekhez fűződő, számukra létfontosságú viszonylataik keretein belül érvényesítsék. Ettől az alapjelen-

ségtől könnyű az átmenet az fent vázolt csoportgyakorlathoz és csoportideológiához. De egyúttal az is megmutatkozik, hogy ez olyan társadalmakban is hatni szokott, amelyekben még nem uralkodik a csoportérdekek ellentéte, s ez, mint látni fogjuk, bizonyos mértékig kitágítja az ideológia fogalmát, anélkül hogy érvénytelenítené az eddig kifejtetteket, és eredetét is némelyest megváltozott megvilágításban mutatja. Gondoljunk az emberiség vadász- és gyűjtögető korszakára, ahol még nem lehetséges a termelőeszközök tulajdona, az ember ember által való kizsákmányolása, az osztályrétegződés. Ezt az állapotot persze nem szabad „aranykorrá" stilizálni; egyszerűen csak azt kell megérteni, hogy ezen a fokon még nem lehettek jelen a társadalmi létnek mindazok a meghatározásai, amelyek az osztályrétegződéseket előidézték. Másrészt ezt a – gazdasági-társadalmi értelemben – kezdeti, még mélyen természethez kötött, tehát primitív állapotot nem túlozhatjuk és torzíthatjuk el a primitivitás fogalmának puszta általánosítása révén. A primitivitás kifejezés ugyanis egyrészt a munkának mint a természet feletti társadalmi uralomnak a szintjét jelöli, amely azonban még nem érte el a termelés szintjét, másrészt pedig az emberek szintjét, akik még nem építhettek ki olyan sokoldalú és sokrétű viszonylatokat a valósággal, mint amilyenek már a legkezdetibb osztálytársadalmakban is megtalálhatók. A gyűjtögetés, a vadászat, a halászat még nem változtatja meg a természetet (tehát nem valósítja meg a társadalom tulajdonképpeni anyagcseréjét a természettel); ezek a mindenkor meglévő természeti állapothoz kapcsolódnak – ebből a szempontból még éppúgy, mint az állatok –, hogy ennek kész termékeit megszerezzék és saját létezésük reprodukciója számára értékesítsék. Ilyen tekintetben az emberiség fejlődésének hosszadalmas kezdeti korszaka – az ember a mi felfogásunk szerint biológiailag is csak ennek a fejlődésnek az utolsó szakaszában valósul meg – valóban „primitív", pusztán „természeti". De azt is figyelembe kell venni itt, amiben e korszak emberei túlhaladtak már létezésük puszta természetiségén. Gordon Childe nagyon óvatosan és kritikusan írja le ezt az időszakot.[74] Nem vállalkozhatunk arra, hogy akár csak jelzésszerűen jellemezzük ezeket az állapotokat. Elég, ha arra utalunk, hogy ennek a kornak az emberei már úrrá lettek a tűzön, megtanultak kőből (később csontokból) szerszámokat csi-

nálni, amelyek lassan mind tökéletesebbekké váltak és az íjjal, dárdavetővel stb. már eljutottak a gépszerűség első kezdeteiig; a vadászat során megtanulták a kollektív együttműködést, a cselek alkalmazását, amelyek szintén munkát, tudatos tervezést előfeltételeznek (csapdák, hurkok stb.). De nem feledhetjük el a gyűjtögető korszak egy másik sajátosságát sem. Éppen mert itt a tulajdonképpeni értelemben vett munka bizonyos értelemben csupán mellesleg jelentkezik (vadász-szerszámok előállítása), és mert az ilyen munka még nem az össztársadalom döntő életalapja, mint a mezőgazdaság és állattenyésztés időszakában, és mert különösképpen a veszélyes vadakra való vadászás egészen más reagálásmódokat követel az emberektől, az általuk parancsolóan megkövetelt meghatározott magatartásmódok legalábbis a munkával egyidőben, sőt, társadalmi súlyukat tekintve korábban és erőteljesebben alakulnak ki. Itt elsősorban a bátorságra, a kitartásra, szükség esetén az önfeláldozásra gondolunk, amely nélkül lehetetlen volna a vadászat, abban az értelemben, ahogy a korai kőkorszakban bizonyíthatóan űzték. Mivel ezek a tulajdonságok mint az uralkodó osztályok erényei később még ideológiáik fontos alkotóelemeivé is váltak, helyénvaló, ha emlékeztetünk arra, hogy ezek a gyűjtögetés időszakában, az osztályok kialakulása előtt keletkeztek, és röviden utalunk arra, hogy olyan magatartásmódok, amelyek később (politikailag, morálisan stb.) ideológiai formákat is öltöttek, eredetileg az akkoriban egyedül lehetséges társadalmi reprodukciós folyamatból, a vadászatból mint a gyűjtögetés formájából szervesen nőttek ki.

Problémánk szempontjából döntő itt, hogy mindez csak tárgyiasult formákban valósulhatott meg. Ennek az elemi társadalmiságnak a hatóköre sokkal kiterjedtebb, mint ezt az anyagi dokumentumok közvetlenül mutathatják. Például a növények gyűjtése feltételezi, hogy ismerik már az ehető és a mérges növényeket, és ez az ismeret már fölöttébb gazdag szókinccsel jár. Az ismeret emberi rögzítése ugyanis mindig a névadás útján történik; ugyanez vonatkozik az állatok fajainak, szokásainak, életmódjának ismeretére is. Ne becsüljük tehát sohase le a „primtív" ember nyelvkincsét (és ezzel együtt gondolatvilágát); természetesen éppolyan kevéssé szabad az itt elért, igen kiterjedt differenciáltság kritikátlan túlértékelésével eltekinteni a meglévő, valódi primitivitástól, mint ezt a vég-

letesen ahisztorikus strukturalizmus tenni szokta. Az marad a döntő, hogy már a primitív állapotban is tárgyiasult, külsővévált formát ölt minden tevékenység, és hogy ilymódon az élet köre, bármennyire pusztán empirikusan-pragmatikusan ragadták is meg, sokkal nagyobb és differenciáltabb, mint ahogy ezt anyagi munkaeszközök stb. puszta meglétének alapján közvetlenül gyanítani lehetne. Ehhez járul, hogy az emberi kommunikáció külsővévált formája, vagyis a más emberek magatartásának meghatározására szánt teleológiai tételezések minden bizonnyal általánosan elterjedtek már; másként sem a gyűjtögetés, sem a vadászat nem lett volna lehetséges. Ezen mitsem változtat, hogy ezen a fokon sem a gazdasági-társadalmi csoportérdekek ellentéte, sem az egyes emberek és társadalmi környezetük között esetleg megmutatkozó érdekellentétek nem rögződhettek általános és állandó ellentétek formájában. Nyilván csupán általánosan elismert cselekvésmódok alakultak ki, hogy szabályozzák az ilyen együttműködéseket, és a hozzájuk kapcsolódó életmegnyilvánulásokat (a zsákmány felosztása stb.). A későbbi ideológia egyik oldala tehát minden bizonnyal megvolt; megvolt az emberi cselekvés normáinak bizonyos társadalmi általánosítása, bár e normák még nem antagonisztikusan érvényesültek a csoportérdekek harcában. A fejlődési fok ilyen megnyilvánulási módjait nem ismerjük konkrétan, mégis feltételezhetjük bennük a közösség és az egyes emberek közti konfliktusok csíráit, ugyanis metafizikai előítélet volna azt feltételezni, hogy minden egyes ember társadalmi tudata teljesen azonos. Már a nevelés is, bármilyen „primitív", bármilyen mereven hagyományokhoz kötött, feltételezi az egyedek olyan magatartását, amelyben már meglehettek az ideológiaalkotás felé mutató első kezdeményezések, mivel a nevelés során szükségképpen előírnak az egyes ember jövőbeni magatartása számára általános társadalmi normákat, és belevésik az emberbe egy ilyen magatartás pozitív és negatív példaképeit. Az egyedi magatartás ilyen társadalmasodása közvetlenül öröklött szokásként hat, de nem szabad itt elfelejteni, hogy ez a szokás az emberiség fejlődésének legprimitívebb fokán is szükségképpen különböző külsővéválási formák által megalapozott teleológiai tételezések terméke.

Az ideológiaképződés alapjainak társadalmi kialakítása azon-

ban nem szorítkozik arra, amit eddig kifejtettünk. Korábbi összefüggésekben utaltunk már mindennemű emberi gyakorlat megszüntethetetlen alapszituációjára, nevezetesen arra, hogy minden döntés, amely cselekvésre vezet, olyan körülmények között következik be, amelyeket a teleológiai döntéseket végrehajtó ember gondolatilag nem láthat teljesen át előre és ezért nem is lehet teljesen úrrá fölöttük. Nem szorul behatóbb kifejtésre, hogy a megismerhetetlennek ez a köre a kezdeti szakaszokban szükségképpen minőségileg nagyobb volt, mint bármikor később. A gyakorlatnak ehhez az alapvető tényéhez azonban még az is hozzátartozik, hogy ilyen helyzetekben az embernek – ha nem akart elpusztulni – mégis cselekednie kellett valamiképpen. Mivel mármost az emberi gyakorlat lényegéhez tartozik, hogy tudatosan – teleológiai tételezésekben, tárgyiasulások segítségével – hajtják végre, éppen a kezdetnek ebben a korszakában szükségképpen fölöttébb fontos szerepet játszik a gyakorlat tudatosodása azon a területen, amelyet az ember még nem ismer, nem ismerhet. Itt kettős, önmagában ellentmondásos fejlődés játszódik le. Egyrészt a munkatapasztalatok mind nagyobb területet hódítanak el a nem-ismert világból. Itt sem szabad túl szűken felfogni a munka fogalmát; mindazon kívül, amit a közvetlen munka tár fel, kialakulnak például az alapvető foglalatosságok közben felhalmozott megfigyelésekből az első asztronómiai ismeretek. Másrészt létezik a tettek környezete, amelyhez láthatólag a munkatapasztalatok legtágabban felfogott általánosításai sem férhetnek hozzá. De mivel ezzel a környezettel minden gyakorlatnak szakadatlanul számolnia kell, az ismert területekről származó projekciókkal népesítik be és így gondolatilag látszólag úrrá lesznek fölötte.

A kezdet kezdeteinek erről a gondolatköréről természetesen szinte egyáltalán nincs konkrét tudásunk. Ahol az archeológia és az etnográfia úgynevezett kezdeti stádiumokat dokumentál, ott már sokkal magasabb fejlődési fokokról van szó. Mégis azt hisszük, visszakövetkeztethetünk az ilyen ismeretekről a kezdet gondolkodási formáira, mivel bizonyos konkrét támpontjaink vannak a gondolkodás és a cselekvés társadalmi környezetével kapcsolatban; e következtetések persze csak igen általánosak lehetnek, és sohasem támaszthatnak igényt arra, hogy az ilyen kezdetek konkrét éppígy-

létét tisztázzák. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a valóság meghódításának imént jelzett kettős iránya sohasem jelent két pontosan szétválaszott áramlatot, ellenkezőleg, mindkét tendencia váratlanul átcsaphat a másikba, amely látszólag szögesen ellentétes vele. Így később bizonyos körülmények között a matematika olyan törekvések gondolati eszközévé válik, amelyek minden objektív tudományos alap nélkül akarják meghódítani azt, ami gyökeresen megismerhetetlen (asztrológia), másrészt tulajdonképpeni lényegüket tekintve mégoly tudománytalan tendenciák is objektíve tudományosan értékes felfedezésekre vezethetnek (alkímia). Ha a magasabb fejlődési fokokon lehetséges, mint az említett példák mutatják, hogy az ellentétek állandóan és kölcsönösen áthassák egymást, akkor nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy alacsonyabb szinteken ez a folyamat még sokkal bensőségesebb volt.

Ennek állandóan ható oka van. Mivel minden egyes társadalom élete – végső soron – egységes valóságban játszódik le, és mivel minden egyes ember élete egységes létet alkot benne, szükségképpen mindenütt kialakul az, amit korábban a mindennapi élet ontológiájának neveztünk, amelyben közvetlenül elválaszthatatlan gondolati-érzelmi egységgé összegeződnek mindazok a tendenciák, amelyek az életnek – mind az egyén, mind pedig társulásai életének – a reprodukciójához gyakorlatilag szükségesek. A történelem azt mutatja, hogy mivel ezt az ontológiát a társadalom alapvető tendenciái hordozzák, a nekik ellentmondó tudományos igazságok gyakran erőtlenül és hatástalanul pattannak vissza az ideológiának erről a faláról, és hogy más esetekben, amikor a tudomány alátámasztja ezeket a tendenciákat, igazságai hirtelen előítéleteket szétromboló lendülettel nyomulnak előre a korszak mindennapi ontológiájának középpontjába. Ha követjük a marxi módszert, amely szerint a magasabb formációk struktúrájának elemzése kulcs lehet az alacsonyabbak lényegéhez, akkor feltételezhetjük, hogy az emberiség fejlődésének kezdeteikor e komplexusnak azok a tényezői voltak túlsúlyban, amelyek az ismeretlent azon formák projekcióí segítségével próbálták meghódítani, amelyeket a környezet valódi legyőzése során megismertek és amelyek tárgyiasult objektivációkban mindig a rendelkezésünkre álltak. Ezzel a post festum szemlélettel talán a maguk általánosságában – persze nem konkrétan –

megközelíthetjük kissé az ilyen projekciók alapkategóriáit. Az elsődleges szerepet itt az analógiás gondolkodás játssza. Történelmileg kétségbevonhatatlannak látszik, hogy ez a világ gondolati meghódításának kezdetén található, sőt, mint a tárgyak megragadásának ösztönzője, teljesen sohasem iktatható ki. Mindenesetre működése minőségileg különböző, mindig a szerint az életanyag szerint, amelyre alkalmazzák. A munkában az eredmények rögtön megmutatják, hogy valamely analógiás következtetésnek, amelynek rögtön anyagi következményei vannak, megfelel-e, és ha igen, menynyiben felel meg valami valóságos dolog. Itt tehát az analógia lényegileg ugródeszka olyan valódi kategóriák képzéséhez, amelyek csakugyan kifejezik az anyagi világ magatartását, összefüggéseit stb. A valóság gondolati visszatükrözésének elemi formájáról van itt szó, amit az is bizonyít, hogy ez a folyamat is gyakran évszázadokig, sőt évezredekig tart, és még ma sincs távolról sem befejezve. Ebből szükségképpen következik, hogy e folyamat még hosszadalmasabb mindenütt, ahol a visszatükröződés tartalma következtében nem lehetséges ilyen közvetlen ellenőrzés, és ahol csak a mindennapok kritikai ontológiája tárhatta fel az analógiák pusztán formai vonatkozásait. Az is éppilyen nyilvánvaló, hogy az analógia szerepének annál döntőbbnek kell lennie, minél kevésbé segít a természet és a társadalom anyagcseréje abban, hogy az ember mindinkább megközelítse és feltárja ezek objektív törvényszerűségeit.

De az analógiával a valóság megismerésének még csak egy formális eszközét neveztük meg. Ennek a megismerésnek a tartalma, mindenkor a mindennapi élet ontológiájának változása szerint, nagy változásoknak van alávetve. A mindennapok ontológiájában kialakuló kritikai magatartással egész területek válnak ki az analogizálás birodalmából, így főként az én és a külvilág közti analógia. De nem feledhetjük el itt, hogy az ilyen tisztázási folyamatok milyen hosszadalmasan, hány visszaeséssel tarkítva mentek végbe a történelemben, és hogy ilyesfajta analógiák még mindig szerepet játszanak a spontán mindennapi életben, persze anélkül, hogy mindenütt döntően befolyásolhatnák az általános társadalmi világképet. Ez az analógiás eljárás azonban nem csupán ilyen közvetlen nyíltsággal jelentkezik. Az emberi élet bizonyos specifikus mozzanatai ugyanis önálló alakot ölthetnek, és ilyen közvetítéssel alapul

szolgálhatnak az analogizáló világfelfogás számára. Átmenetileg eltekintünk az olyan fontos példáktól, mint amilyen az élet, a halál, a tökéletesség, az öröklét stb., és csupán a teleológia kategóriáját hangsúlyozzuk itt különösen. Ez a tizenkilencedik századig, Marxig és Darwinig megmaradt objektív természeti kategóriának, noha pusztán a munkafolyamatot vetítették a segítségével analogizáló módon a természetbe. Vég nélkül folytathatnánk az ilyen értelmi torzulások felsorolását, de itt csak azt mutathatjuk meg, hogy az ideológia sok eleme valamiképpen már a társadalmi fejlődés legkezdetibb fokozatain is megvolt, és hogy a társadalmi ellentétek keletkezésének, amelyeket most már ideológiailag harcoltak végig, nem kellett teljesen új eszközt kialakítania az új szükséglet számára, hanem gazdag örökségre bukkant, amelyet magától értetődően dolgozott át az új feladatoknak megfelelően. A valóságban persze még egyértelműbb ez a helyzet. Mert még a régészeti leletek is, főként amelyeket a sírokban találtak, azt bizonyítják, hogy még a nem osztályszerűen tagolt társadalom is specifikus ideológiai problémák felvetésére és megoldására kényszerült. És még világosabban jelentkezik a tisztán ideológiai mozzanat, persze csak e korszak végén, de még a tulajdonképpeni értelemben vett termelésre, a mezőgazdaságra és az állattenyésztésre való átmenet előtt, a barlangfestményekben, amelyek félreérthetetlenül tanúsítják, hogy az ilyen társadalmak, ha szerencsés körülmények viszonylagos jólétet és bizonyos ráérő időt tesznek lehetővé, még igen értékes ideológiai terméket is létrehozhatnak.

Összefoglalóan azt mondhatjuk tehát, hogy az ideológiák kialakításának némely módozata a társadalmi fejlődés első kezdeteire megy vissza. Ez a megállapítás nem mond ellent annak, hogy az ideológia tulajdonképpeni problémái, amelyek az osztályharcból fakadnak, csak későbbi korok eredményei, de egyben azt a követelményt támasztja, hogy társadalmi funkcióját és ezért eredetét és hatását kissé tágasabban határozzuk meg, ahogy e gondolatmenetek bevezetésekor jeleztük is már. Persze az alapprobléma, az emberek konfliktusainak végigharcolása a társadalomban, változatlanul a középpont marad, de megmutatkozik, hogy az ideológia társadalmi hatókörének nem kell feltétlenül és kizárólagosan ilyen jellegű konfliktusokra szorítkoznia. E fejtegetések során utaltunk már egy

szempontra, az egyes ember és a társadalom viszonyára. Ilyen konfliktusok gyakran jelentkeznek fejlett fokokon, de tárgyalásukkor sohasem feledhetjük el, hogy amennyiben valóban lényegesekké válnak, erre a jelentőségre úgy tesznek szert, mint objektív társadalmi osztályellentétek mindenkor fontos megjelenési formái. A primitív társadalmakban ezért lappangva jelentkeznek, minthogy az egyes személyiségek fejletlenségét, amelyet elsődlegesen a termelési viszonyok határoznak meg, a hagyomány, a nevelés stb. ideológiailag megerősíti a maga társadalmilag mérvadó egyformaságában. Ezzel szemben nem hanyagolható el egy másik konfliktus-terület: az, hogy a társadalmat, és ezért a társadalomalkotó egyedeket is szakadatlanul fenyegetik természeti környezetünknek azok az erői, amelyeket még nem hódítottak meg. Ezért nagyonis érthető, hogy az áttekinthetetlen külvilágban élő, állandóan fenyegetett emberek gondolkodásában rendkívül nagy szerepet játszottak objektíve tarthatatlan analógiák, a valóságba történő objektíve indokolhatatlan projekciók.

Engels a maga szabadszájú nyerseségében az így kialakult ideológiák tartalmát „ős-állapotú hülyeség"-nek nevezte, és vonakodott attól, hogy az ilyen jelenségmódok számára „gazdasági okokat keressen".[75] Amennyiben ezen azt érti, hogy az ilyen ideológiákat nem lehet egyenesvonalúan és közvetlenül levezetni pontosan meghatározott gazdasági egyedi formákból, akkor kétségkívül igaza van. De ez nemcsak az ideológiáknak erre a fajtájára vonatkozik. Valamely társadalom általános gazdasági lényege sohasem termeli ki meghatározott létének és fejlődésének összes konkrét megjelenési formáját az egyoldalú és egyértelmű determináció formájában, amelyet a gazdasági lényeg vizsgálatából kvázi-logikai, kvázi-tudományos módon közvetlenül le lehetne vezetni. Engels működésének utolsó korszakában nagy érdemeket szerzett a történelmi materializmus körül, amikor a vulgarizáló „levezetésekkel" kritikailag szembeállította az egész társadalmi jelenségvilágban érvényesülő véletlenszerűséget és egyenlőtlenséget.[76] Nem hagyja figyelmen kívül az imént idézett éles megfogalmazásban az így kialakuló ideológiai fejlődések történelmi jellegét sem, amikor erre utal: „A tudományok története e hülyeség fokozatos felszámolásának, illetve új, de mind kevésbé abszurd hülyeséggel való helyettesítésének tör-

ténete."[77] Csak az kérdéses ebben a megfogalmazásban, hogy Engels itt egyoldalúan tudományosan-ismeretelméletileg, nem pedig ontológiailag-gyakorlatilag közeledik az ideológia problémájához. Igaz ugyan, hogy az összigazság fontos mozzanatát mondja itt ki. Az emberiség fejlődésének nemcsak az jelentős tényezője, hogy a tudomány állandó harcot vív az ilyen ideológiák ellen, hanem ez a harc is, éppen társadalomontológiailag, ennek az ideológiatörténetnek a jelentős alkotóeleme. Az ideológiák harcában ugyanis, a fejlettebb fokokon, az osztályok ideológiai harcában, nagy, olykor döntő szerepet játszik az egyik ideológiának a másik által történő leleplezése. Igaz, az ellenséges ideológiák ellen ilyenkor túlnyomórészt azért küzdenek, mert nem egyeznek meg a vallással, a hagyományokkal stb., és gyakran a bennük rejlő igazi tudományos tendenciák ellen irányul a főtámadás, de ez mitsem változtat azon, hogy az ideológiai harcok történetében megmutatkozó vezető tendenciák messzemenőkig megegyeznek az engelsi jellemzéssel.

Az ideológia megismerése szempontjából ez csak túlnyomórészt ismeretelméleti jellege miatt lehet félrevezető. Bizonyára igaz, hogy az ideológiák túlnyomó többsége olyan előfeltételeken nyugszik, amelyek – különösen sok idő elmúltával – nem állhatnak ellent a szigorú ismeretelméleti bírálatnak. Ekkor a hamis tudat bírálatáról van szó; de egyrészt a hamis tudatnak sok olyan megvalósulása van, amely sohasem vált ideológiává, másrészt az ideológiává vált tudat korántsem azonos egyszerűen és szükségképpen a hamis tudattal. Ezért csak társadalmi működéséből, társadalmi funkcióiból érthető meg, hogy mi valójában az ideológia. Marx ezt az alapproblémát disszertációjában, még történelmi materialista megokolás nélkül, lényegileg már helyesen látta. Az ontológiai istenbizonyítéknak (és kanti bírálatának) éles és éleselmejű bírálata közben felteszi a szónoki kérdést: „Nem uralkodott-e az ősi Moloch? Nem volt-e a delphoi Apolló valóságos hatalom a görögök életében?"[78] Ezzel Marx rátalált az ideológia alapvető tényére. *Molochot* és *Apollót* ismeretelméletileg mondhatjuk „hülyeségnek", de a társadalmi lét ontológiájában mégis valóban hatásos – kifejezetten ideológiai – hatalmakként szerepelnek. Magától értetődően ez a kontraszt még távolról sem merítheti ki az igazi ellentétet. Az ideológia ugyanis csak akkor válhat hatalommá, va-

lódi erővé a társadalmi lét keretei között, ha éppígyléte a lényeg fejlődésének lényeges követelményei felé közelít. És mint a történelem mutatja, az ilyen konvergencián belül is vannak fokozatok, amelyeknek azonban nem feltétlenül az a mértékük, hogy melyik az ismeretelméletileg helyesebb vagy a társadalmilag-történelmileg haladóbb, hanem hogy mennyire ösztönzi a válaszadást az olyan kérdésekre, amelyeket éppen a társadalmi fejlődésnek és konfliktusainak mindenkori éppígyléte vetett fel. Marx sokkal később, a *Tőké*-ben kissé részletesebben beszélt a vallásról a termelés fejlődésével összefüggésben, ott, ahol a technológia igaz történetiségen alapuló történelmének szükségességét hangoztatta. Noha itt csak a vallást említi meg, fejtegetéseinek módszertani eredménye könnyen alkalmazható az általános ideológiai problémára: „Valóban sokkal könnyebb elemzés révén a vallási ködképződmények földi magvát megtalálni, mint fordítva, a mindenkori valóságos életviszonyokból kifejteni égivé magasztosított formáikat. Az utóbbi az egyetlen materialista és ezért tudományos módszer."[79] Azt hisszük, a mindenkori történelmileg fellépő ideológiák ilyen igazi magyarázatakor szükségképpen döntő szerepet játszik mint a gazdasági helyzet és a belőle fakadó ideológia közti közvetítés az, amit a mindennapi élet ontológiájának neveztünk. Ezzel megoldódik a „rejtély", amely Engels ismeretelméleti ideológia-bírálatából látszólag következik, nevezetesen az, hogy miként cselekedhettek az emberek valamely „hülye" ideológia alapján mégis messzemenőkig érdekeiknek megfelelően, tehát közvetlenül helyesen. Marx azt is kimutatja, hogy, éppen annak talaján, amit a mindennapi élet ontológiájának neveztünk, a kapitalista jelenben is kialakulhat valami „hülyeség" mint valamely egyébként racionális cselekvés ideológiai formája. Megállapítja, hogy a pénzjáradéknak mint az értéktöbblet egy részének a földhöz való aránya irracionális; olyan ez, mondja, „mintha valaki egy ötfontos bankjegynek a Föld átmérőjéhez való arányáról beszélne". A továbbiakban, ennek a módszernek megfelelően, így tisztázza a helyzetet: „Azoknak az ésszerűtlen formáknak a közvetítő szerepe, amelyekben bizonyos gazdasági viszonyok elénk tárulnak és gyakorlatilag összegeződnek, nem érdekli e viszonyok gyakorlati hordozóit a maguk köznapi tevékenységében; és mivel megszokták, hogy e formák között mozog-

janak, értelmük a legcsekélyebb mértékben sem ütközik meg rajtuk. A tökéletes ellentmondásban egyáltalán nem látnak rejtélyt. A belső összefüggésüktől elidegenült, és ha önmagukban elszigetelten vesszük, ízetlen megjelenési formákban éppolyan otthonosan érzik magukat, mint hal a vízben."[80]

Csak akkor láthatunk neki az ideológiák elfogulatlan vizsgálatának, ha meghatározott létüket és működésüket nem rendeljük többé alá az ismeretelméleti és történetfilozófiai értékítéleteknek. Engels másutt igen komoly kísérletet tett erre a meghatározásra. *A filozófia nyomorúsága* című Marx-műhöz írott előszavában a ricardói elmélet szocialista hasznosításáról beszél, nevezetesen arról, hogy „a munkásoké mint az egyedüli valóságos termelőké az egész társadalmi termék, az *ő* termékük", ami kétségkívül „egyenesen a kommunizmusba vezet". De rögtön hangsúlyozza, hogy ez az értelmezés „gazdaságtani szempontból formailag helytelen", mert azok az erkölcsi következtetések, amelyek Ricardóból levonhatók, „közvetlenül nem tartoznak a gazdaságtanra". Fejtegetéseit azonban találóan és tartalmasan így fejezi be: „De ami gazdaságtani szempontból formailag helytelen, az azért még világtörténelmileg helyes lehet. Ha a tömeg erkölcsi tudata igazságtalannak nyilvánít valamely gazdasági tényt, mint annakidején a rabszolgaságot vagy a jobbágymunkát, akkor ez annak bizonyítéka, hogy az a tény már túlélte magát, hogy más gazdasági tények léptek közbe, amelyek következtében amaz elviselhetetlenné és tarthatatlanná vált. A formális gazdasági helytelenség mögött tehát nagyonis igaz gazdasági tartalom rejtőzhet."[81] Itt világosan megmutatkozik az ideológiának az az ellentmondásokkal megterhelt kettős jellege, amely kezdettől fogva jellemezte. Sem az objektív gazdasági-társadalmi helyzetből, sem ennek tudományosan igen értékes ricardói magyarázat-kísérletéből nem olvasható ki a kizsákmányoltak által, a kizsákmányoltak számára a fejlődésnek az a perspektívája, amely megfelel szükségleteiknek. Mégis – a maga gazdasági-társadalmi objektivitásában – implicite jelen van a kérdés, magában a valóságban, és akkori legjobb és legobjektívebb tudományos képmásában egyaránt, és sok emberben kialakul az az életprobléma, hogy megfelelő választ találjon erre a kérdésre.

Gyakran mondottuk: az ember válaszoló lény, és mind a köz-

vetlen reprodukciónak, mindenekelőtt a munkának, valamint a tudománynak ezt alátámasztó, kiegészítő, továbbvivő problémái az embernek ebből a lényeges sajátosságából magyarázhatók. Most sem akarjuk elhagyni ezt a talajt, csupán az életprobléma fogalma szorul további konkretizálásra. Minden munkának, minden közvetlen gyakorlatnak megvan a maga közvetlen célja. Ez a közvetlenség, a saját élet megtartása, reprodukciója ezért közvetlen kényszerűséggel érvényesül az emberekben. Csakhogy tudjuk már – hiszen az ember emberléte éppen ezen alapul –, hogy ez a közvetlenség mint a meghatározott emberi lét közvetlen alapja csak úgy valósulhat meg, ha megszünteti magát ezt a közvetlenséget. A teleológiai tételezés, amely szükségképpen a szükséglet és kielégítése közé iktatódik, már magábanvéve tartalmazza ezt a megszüntetést. Ez azonban, anélkül hogy akarná, túlhalad az eredetnek ezen az ellentmondásán, minthogy minden teleológiai tételezés tartalmazza azt a lehetőséget (a gyakran használt arisztotelészi értelemben), hogy további, továbbvivő célkitűzésekre ösztönözzön és egyúttal a megvalósítandó aktusok tárgyiasító jellege folytán az új követelményekhez igazítsa az emberi képességeket.

Problémánk szempontjából itt az a legfontosabb, hogy ez a fejlődés létrehozza, extenzíve és intenzíve, mennyiségileg és minőségileg mind fontosabbá teszi a termelési folyamat, az össztársadalom szempontjából azokat a teleológiai tételezéseket, amelyek a többi embereknél újfajta magatartás kialakítását célozzák. Elég arra utalnunk, hogy miként növekszik állandóan a termelőerők fejlődésével az erkölcsnek, a szokásnak, a hagyománynak, a nevelésnek stb. az érvényességi köre – ezek kivétel nélkül ilyen teleológiai tételezéseken alapulnak –, miként jönnek szükségképpen létre önálló ideológiai szférák (így mindenekelőtt a jog), hogy a társadalmi totalitásnak ezeket a szükségleteit kielégítsék. Korábbi fejtegetéseinkben megmutattuk, hogy ezeknél a tételezéseknél a képzetet a lét sohasem ellenőrizheti olyan közvetlenül és tendenciáját tekintve olyan pontosan, mint magában a munkában. Ez minőségi különbséget jelent ugyan, de természetesen ez sem vezet abszolút bizonytalanságra, irracionalitásra. Az emberek gazdaságilag-társadalmilag szükséges befolyásának így kialakult különböző formái többékevésbé mindig működtek; a bizonytalansági tényezők nagyobb

számának csupán az a következménye, hogy a véletlennek, a fejlődésbeli egyenlőtlenségnek a szerepe ezen a területen még sokkal erőteljesebben, pregnánsabban és hatékonyabban működik, mint a szigorú értelemben vett munka területén. E jelenség-komplexus pontosabb konkretizálásához mindenekelőtt azt kell tekintetbe vennünk, hogy bár az itt működő teleológiai tételezések azért jöttek létre, hogy serkentsék a gazdasági fejlődést és – végső soron, persze csak végső soron – sohasem mondtak le erről a küldetésükről, de ezt már kezdettől fogva sohasem tudták mechanikus közvetlenséggel végrehajtani, mégpedig minél inkább előrehaladt a termelőerők fejlődése, annál kevésbé. Ugyanis már a legkorábbi munkateljesítményük, a kezdődő munkamegosztás legkezdetlegesebb következményei is olyan feladatok elé állítják az embereket, amelyek megvalósítása újfajta lelki erőket követel és mozgósít, másokat, mint maga a tulajdonképpeni munkafolyamat (gondoljunk csak arra, hogy milyen szerepet játszik némely közösen végzett munkánál a személyes bátorság, a leleményes fortély, az önzetlen együttműködés). Az itt kialakuló teleológiai tételezések ezért közvetlenül arra törekszenek – mégpedig minél fejlettebb a társadalmi munkamegosztás, annál határozottabban –, hogy az emberekben felébresszék, megerősítsék és megszilárdítsák az ilyen nélkülözhetetlenné vált indulatokat. Már ez mutatja, hogy e tételezések tárgya semmiképp sem ellenőrizheti és helyesbítheti olyan követlenül a valóságot, mint ahogy ez a természettel való anyagcserében történni szokott: sem maga a tárgy, sem az a pont, amelyen a tételezésnek végbe kell mennie, nem határozható meg elvileg olyan egyértelműen, mint ott. Itt megmutatkozik az a különbség, hogy a teleológiai tételezés végső soron oksági sort vagy új teleológiai tételezést vált-e ki. Ennek mindenekelőtt az a következménye, hogy egyrészt itt a tételezések másik típusához képest még súlyosabban jelentkezik minden emberi döntésnek az a közös szituációja, hogy lehetetlen ismerni a cselekvés minden körülményét, és hogy másrészt az intenció irányultsága itt szükségképpen inkább többértelmű. A munkára is hat ugyan, hogy szükségképpen nem ismeretesek az összes feltételei; de ez a hatás a legtöbb esetben sokkal külsődlegesebb; tudjuk például, hogy nemcsak az ősidőkben, hanem jócskán az írott történelemben is sok munkafolyamat empirikusan elválaszt-

hatatlanul kapcsolódott össze mágikus szertartásokkal stb. Ez azonban csupán a munkát végző tudatában mutatkozott meg; maga a munkafolyamat objektíve függetlenül játszódott le az ilyen jellegű hittételezésektől. Egész más a helyzet a most vizsgált teleológiai tételezések területén. A mágikus és később főként vallásos képzetekkel való összekapcsolódás a legtöbb esetben aligha választható el a célul kitűzött indulatok, elképzelési módok stb. valódi sajátosságától, mivel itt – a természeti tárgyakkal ellentétben, amelyek közvetlen léte látszólag eltünteti keletkezésük módját – minden indulat, minden magatartásmód tartalmilag és formailag egyaránt genézisének jellegéhez kötődik. Végül hadd utaljunk röviden, a később részletesen kifejtendőknek elébe vágva, az intenció szintjének problémájára. Ha a munkafolyamat objektíve gyakran túl is mutat közvetlen célkitűzésein, az alapjául szolgáló teleológiai tételezések gyakorlatilag mérvadó intenciója mindig egyértelműen egy szigorúan körülhatárolt célra irányul. Viszont azok a tételezések, amelyek az emberi magatartás irányítására hivatottak, gyakran eleve a társadalmi tényekre, szituációkra, feladatokra stb. való kívánt (vagy nem-kívánt) reagálások mozgásterét tűzik ki célul.

Ezzel teljesül csak be az ember emberréválása, amely tisztán objektíve, úgyszólván magábanvéve a munkában megy végbe. De ez a magábanvaló csak akkor kaphat tudatos és ezzel végérvényesen rögzített és fejlődésképes formát, csak akkor hozhatja létre az emberben saját személye magáértvaló létét és indulhat meg ezzel az egész emberiség társadalmi magáértvalósága felé vezető úton, ha a természettel folytatott anyagcseréje őbenne magában olyan társadalmi tudatosságra emelkedik, amely lassanként emberi öntudattá fokozódhat. De itt is fel kell ismernünk, hogy e folyamat döntő mozzanata a teleológiai tételezésekben meglévő külsővéválás. Mindenekelőtt: a tárgyiasulással az objektív valóságban a kontinuitás új formája jön létre, amely csak a társadalmi létben érvényesülhet. Minden létnek a maga egyidejűleg létező kifejlésében objektív kontinuitása van; ez magábanvaló létének egyik lényeges ismérve, de sohasem haladja meg a magábanvaló létet, a szerves természetben sem, a lét olyan kategóriája ez, amely minden számunkravalóval szemben közömbös marad. A tárgyiasulás és a külsővéválás sajátos magáértvaló létet ad a kontinuitásnak. A tárgyiasulás

természeti tárgyainak meg kell ugyan őrizniük közömbös magábanvaló létüket, de a tárgyiasulásban ezen túlmenően még egy olyan folyamat mozzanataivá is válnak, amely egyrészt elválaszthatatlan kapcsolatban marad a külsővéválás létező szubjektumaival, másrészt azonban újból és újból leválik róluk és egy tőlük független meghatározott társadalmi léthez jut, amely állandó kölcsönhatásban áll ugyan a szubjektumok gyakorlatával, és csak ebben a kölcsönhatásban fejezheti ki meghatározott társadalmi létét, de ezen a kölcsönhatáson belül mégis megőriz valami határozott önálló hatóerőt. Nem csupán a gondolatokban, élményekben, emlékezésben stb. történő számunkravalóvá-válásról van itt szó; a szubjektum számára ezek is a külsővéválás alapjai, de ez a külsővéválás, önálló objektivációvá alakulva, túlhalad ezen, és a szubjektumokkal önállóan tárgyiasult „világként" áll szemben, amely döntően befolyásolja a bekövetkező teleológiai tételezéseket, olymódon, hogy az egyéni tapasztalatokat, legalábbis potenciálisan, nagyon gyakran ténylegesen valamely embercsoport szellemi közkincsévé teszi, s ezt nemcsak egyszerűen végrehajtja, hanem az emberek jövőbeli döntései számára – pozitív és negatív – példaképekkel is szolgál, és mind az egyes emberekben, mind az embercsoportokban tudatuk dinamikusan mozgó alkotóelemévé teszi gondolataik, érzéseik, cselekedeteik stb. objektíve meglévő, de egyúttal és ezen túlmenően is megélt kontinuitását.

Mind az egyedi, személyes, mind pedig a társadalmi tudat csak a tárgyiasulás, a külsővéválás ilyen hatásainak alapján jöhet létre. A társadalmi valóság végső soron azon alapul ugyan, hogy az emberek anyagi mozzanatokat tételeznek a társadalom és az ezt alkotó emberek reprodukciója számára; de a társadalmi gyakorlat (akár ellentmondások által) összehangolt együttese sohasem funkcionálhatna, ha nem borítaná el és hordozná ezt mindenütt és mindig a tárgyiasulásoknak és külsővéválásoknak ez az atmoszférája. Ne feledjük ugyanis el, amit korábban kifejtettünk már, hogy a tárgyiasulás spontánul társadalmasít minden tárgyat, legyen ez anyagi vagy tudati természetű. Közvetítésével válik az emberi gyakorlat spontánul társadalmivá anélkül, hogy ezt a célt (amely kezdetben egyáltalán nem létezhet tudatosan tételezve) tudatosan tételezte volna; e komplexus alapvető tényeit a munka és a nyelv

tárgyalásakor felmutattuk már. Most főként azt kell belátnunk, hogy a gyakorlat és a tudat társadalmasodásának ebben a folyamatában a társadalmi mozzanaté a történelmi elsőbbség. Csupán az individualizálódás jelenlegi magas fejlettségű státusának projekciója volna, ha azt kutatnánk – mint ezt a gazdasági robinzonádéktól az egzisztencializmusig teszik –, hogy miként lett társadalmivá a már személyessé, egyénivé vált ember. Az ember emberré válásának folyamatában – minden emberi gyakorlat külsővévált jellegének közvetítésével – mindenekelőtt az emberek társadalmi tudata jön létre, és mindig meglévő természeti egyediségének egyéniségbe való átnövekedése csak hosszadalmas gazdasági-társadalmi fejlődés eredménye lehet, amelynek során a társadalmi munkamegosztás növekvő bonyolultsága, azoknak a feladatoknak a fokozódó bonyolultsága, amelyek elé az ilyen komplexusok állítják az egyes embereket, fokozatosan társadalmi egyéniségekké alakítják át természeti egyediségüket. Ezért beszél már a fiatal Marx is a *Német ideológiá*-ban arról, hogy az emberek eredeti tudata „puszta nyájtudat" volt.[82]

Az emberi fejlődés minden igazi post festum megismerése igazolja ezt a tényállást, de van erről egyértelmű dokumentumunk is, éppen a nyelvben. Korábban utaltunk már a nyelvnek arra az alapvető jellegzetességére, hogy közvetlenül csak az általánost képes kifejezni. Éppen ezáltal válik a legegyszerűbb szó is az ember társadalmi tárgyiasulásává és külsővéválásává; amit a természettel folytatott materiális anyagcsere során az emberek a szerszámaikban, munkatermékükben stb. magábanvéve mint társadalmiságot létrehoznak, az első tudatszerű társadalmi alakját éppen a nyelvnek ebben az alapvető tulajdonságában kapja meg. És ugyanazzal az elemi szükségszerűséggel, amely az ilyen jellegű általánosításokat az emberek egymás közti érintkezésének alapjává teszi, ez a társadalmi általánosság mindennemű eredeti gyakorlat normájává válik; valamely szerszám csak akkor mondható sikerültnek, ha alkalmas általános használatra. Ez azonban az emberek össz-gyakorlatában rögződik és általánosul. Marx az imént idézett hellyel szoros összefüggésben arról beszél, hogy közös érdekek kapcsolják össze a munkamegosztás révén ősi kis társadalomba egyesült embereket: „. . . ez a közösségi érdek pedig nem csupán a képzetben

létezik mint valami „általános", hanem mindenekelőtt a valóságban mint azoknak az egyéneknek a kölcsönös függősége, akik között a munka megoszlik."[83] Persze Marx rögtön rámutat arra, hogy a munkának már ez az ősi megosztása is szükségképpen hasadást hoz létre a társadalomban „a különös és közösségi érdek között".

Így minden olyan társadalomban, amely a társadalmi munkamegosztás meghatározott fokán szükségképpen létrejön, nemcsak az érdekellentét alakul ki, hanem végigharcolásának éppoly szükségszerű – szükségszerűen ideológiai – formája is. Már a fiatal Hegel is észrevette a problémának ezt az aspektusát. *Németország alkotmánya* című művében arról beszél, hogy a társadalmi konfliktusokat erőszakkal harcolják ugyan végig mint az egyik különösnek egy másik különös ellen vívott küzdelmét, e harcoknak azonban filozófiailag az az alapja, hogy a mindenkori uralkodó „uralmát nem e különösöknek a többi különössel szemben gyakorolt erőszakára alapozza, hanem az általánosságra; ezt az igazságot, a jogot, amelyet magának igényel, el kell venni tőle, és meg kell neki adni az életnek azt a részét, amely megilleti".[84] Hegel itt a leglényegesebb kérdéskomplexusok egyikét érinti, amelyeket az osztályharcok folyamán ideológiailag harcolnak végig, s amelyek nagyon gyakran alkalmazzák azt a fegyvert, hogy valamely általánosnak nyilvánított érdeket lelepleznek mint pusztán különöst, vagy kinyilvánítják, hogy valamely különös érdek valójában társadalmi, tehát általános érdek. Maga a jelenség a társadalmi gyakorlat minden területén és fokán kimutatható. Az emberek a saját tevékenységüket (osztályérdekeiket, amennyiben ezek személyes életvitelük mozgató motívumai, és legszemélyesebb érdekeiket is) ideológiailag úgy szokták igazolni, hogy ilymódon az általánosság szférájába emelik őket; a neveléstől a gazdasági és a politikai gyakorlatig megfigyelhető az az önigazolási tendencia, mely a saját cselekvési módját az ilyen általános normák puszta megvalósításának tünteti fel, és azt, amit helytelenít, e normáktól eltérőnek mondja, olyannak, ami nem testesíti meg ezt az általánosságot.

Ezzel az általánosság, az általánosítás már ideológiai színezetet kap; ideológiaként való működésük, mint láttuk, nem attól függ, hogy helyesek vagy hamisak, tudományos megalapozottságúak vagy mitológiai jellegűek-e, hanem elsősorban attól, hogy valamely tár-

sadalmi réteg alkalmas eszközöknek látja-e ezeket társadalmi konfliktusainak, és természetesen a bensőségesen személyes szférába is lenyúló kollízióinak a végigharcolására is. Társadalmi létezésük ezért alkalmazásuk indítékainak erkölcsi jellegétől sem függ. Marx például így jellemzi a burzsoázia mindennapi élet-moráljét: „A burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa."[85] Magától értetődik, hogy az ilyen magatartás nem teszi kétségessé az itt működő ideológiák ideológia-jellegét. Másrészt az általánosítás legkülönfélébb fajtái igazán és tartósan fellelkesíthetik bizonyos történelmi helyzetekben a nagy tömegeket, hozzájárulhatnak ahhoz, hogy az emberiség fejlődésének sorskérdéseit olyan következetesen, olyan nagystílűen oldják meg, ahogyan erre egy megfelelő ideológia megteremtése nélkül, csupán az objektív gazdasági célok közvetlenül intencionált valóraváltásával társadalmilag nem nyílna mód. Engels helyesen mondja a nagy francia forradalom ideológiája és valódi eredménye közti távolságról, hogy az igazságtalannak és ésszerűtlennek érzett feudálabszolutizmussal ellentétben az ész birodalmát tűzték célul: „Ma tudjuk, hogy ez az ész birodalma semmi egyéb nem volt, mint a burzsoázia eszményített birodalma."[86] Marx az itt működésbe lépő ideológiai folyamatot így vázolja: „De bármilyen kevéssé hősies is a polgári társadalom, mégis hősiességre, önfeláldozásra, terrorra, polgárháborúra és népek csatáira volt szükség ahhoz, hogy világra jöjjön. S gladiátorai a római köztársaság klasszikusan szigorú hagyományaiban lelték meg azokat az eszményeket és művészi formákat, azokat az önámításokat, amelyekre szükségük volt, hogy harcaik polgárian korlátolt tartalmát önmaguk előtt elrejtsék és szenvedélyüket a nagy történelmi tragédia magaslatán tartsák."[87]

Ha meg akarjuk érteni e fejetegetések teljes horderejét, akkor fel kell idéznünk a társadalmi fejlődésnek és a társadalom forradalmi átalakulásainak mint e fejlődés döntéseket előidéző csomópontjainak valódi képét. Ez szakítást jelent a vulgármarxizmus mindkét főáramlatával, mindazzal, amely a gazdasági szféra Laplace-szerű szigorú determináltságához ragaszkodik, és az ideológiában a valódi, szigorúan szükségszerű történésnek pusztán látszat-

szerű, végső soron befolyás nélküli felületét látja, mind pedig e felfogásnak azzal az ellenzékével, amely azt vallja, hogy az ideológiák, főként a magasabbrendűek (filozófia, művészet, etika, vallás stb.) teljesen függetlenek a történelmi folyamat gazdasági alapjaitól. A két hamis véglettel szemben csak akkor képviselhetjük a helyes tertium datur-t, ha visszanyúlunk a társadalomnak és fejlődésének ahhoz a jellemzéséhez, amelyet már a Marx-fejezetben jeleztünk: a lényeg és a jelenség dialektikájára, amelyek kölcsönös vonatkozásairól szólva ismét emlékeznünk kell arra, hogy mindkettő valóság, így tehát sem az nem igaz, hogy valamiféle kanti magábanvaló dologgal (itt: a gazdasággal mint lényeggel) egy pusztán a megismerő szubjektum által meghatározott jelenségvilág áll szemben, sem pedig az, hogy az egyedül valóságos empirikus világnak elvonatkoztató módon kialakított, a megismerő szubjektumban megalapozott „modell"-elképzelése (lényeg) segítségével érthető meg és manipulálható. Ontológiai nézőpontból a lényeg és a jelenség a társadalmi létben is egységes, de valóságos komplexusokból álló, kölcsönhatásukban változó és megőrződő komplexust alkot. Ez a dialektika, amelynek néhány igen fontos meghatározását már Hegel is felismerte, egyrészt azt mutatja, hogy a lényeg magának a létnek a meghatározott fajtája, meghatározott foka, és hogy elkülönülésében, léttől való – viszonylagos – önállósulásában általánosságában magának a létnek a mozgása fejeződik ki; másrészt kiviláglik, hogy a lényeg és a jelenség összefonódottsága szükségszerű; a jelenségek termelése a lényeg lényegéhez tartozik.

Ez az általános ontológiai tényállás a társadalmi létben minőségileg felfokozódik az egyszerű létformákhoz képest. Ez egyrészt, mint már tudjuk, azon alapul, hogy minden mozzanata teleológiai tételezéseknek köszönheti eredetét és meghatározottságát, s e tételezések mint valóságos oksági sorok kiváltói másfajta kölcsönhatásban egyesítik a valóban ható lényeget és a valóban létrejövő jelenséget, mint ez pusztán okságilag kialakult komplexusokban történni szokott. Másodszor is szükségképpen tárgyiasult, külsővéált formákat hoznak létre, és további következményeikben további tárgyiasulásokat és külsővéválásokat váltanak ki. Ebből a legegyszerűbb létmódokhoz képest egészen új kapcsolatba kerül egymás-

sal a társadalmi lét két elementáris-alapvető komplexusa: minden egyes társadalom valóságos totalitása és az ezt alkotó egyes emberek szintén valóságos totalitása. Már ezzel valami teljesen új alakul ki a társadalmi létben, amit Marx, mint láttunk, úgy jellemez, hogy a nembeliség itt már nem néma, mint az állatoknál volt, vagyis az egyedi példány és a nem között állandó kölcsönhatás alakul ki és ez állandóan a benső tudatosságba megy át. Ezt itt az ideológia eredetének és funkciójának álláspontjáról vizsgáljuk meg. Láttuk már, hogy a tárgyiasulás puszta tényében általánosítási tendencia rejlik, ami a társadalmi létre alkalmazva annyit jelent, hogy ez az általánosítás elsődlegesen az emberek gondolatainak és cselekedeteinek társadalmiságát, nembeliségét teszi meg tárgyául, amiből továbbá az következik, hogy ezen a létszinten a két tartalmi komplexusban konvergálási tendencia rejlik (egészen a gyakorlati egymásbaolvadásig). Ez persze csak tendencia. Tudjuk ugyanis, hogy az emberi nem a maga beteljesült valóságában csak fokozatosan valósulhat meg a történelmi folyamatban, ami problémánk szempontjából annyit jelent, hogy a társadalmiság és nembeliség konvergenciája és divergenciája állandóan új, megoldandó feladatokat vet fel az emberek anyagi és ideológiai tevékenysége számára.

Ezzel a kérdéssel már az itt tisztázandó probléma kellős közepén találjuk magunkat. Annak idején megmutattuk ugyanis, hogy a gazdasági fejlődés – azoknak az embereknek a személyes és kollektív akarati döntéseitől függetlenül, akik a teleológiai tételezésekben s ezek társadalmi összegeződéseiben kifejeződnek – feltartóztathatatlanul nyomul előre ebben az irányban és a világpiacban megalkotta már az emberi nembeliség lehetséges megvalósulásának anyagi-gazdasági alapját. Egyúttal persze láthattuk azt is, hogy ez a nélkülözhetetlen gazdasági integráció az emberek társadalmi életében először kiélezi az ellentéteket és így – ideológiailag – a társadalmiság és a nembeliség egyesülése ellen dolgozik. Már egy ilyen, persze döntően fontos, részletkérdés is azt mutatja, hogy a társadalmi lét birodalmában korántsem tekinthetjük a jelenségek világát a lényegi kibontakozás egyszerű, passzív termékének, ellenkezőleg, a lényegnek és a jelenségnek ez a kölcsönös vonatkozása a társadalmi fejlődés egyenlőtlenségének, ellentmondásosságának

egyik legfontosabb valóságos alapja. De fölöttébb megtévesztő leegyszerűsítés volna, ha – elismerve ezt az ellentmondásosságot – a lényeget egyszerűen a gazdasággal, a jelenséget pedig a felépítménnyel azonosítanánk. Ellenkezőleg. A jelenség és a lényeg szétválása végigvonul a tisztán gazdasági szférán. Ez a tény könnyen igazolható egy alapvető, általunk már ismert gazdasági jelenséggel kapcsolatban. Megmutattuk már, hogy a különböző formációkban különböző a viszony a többletmunka és azon munka között, amely a mindenkori saját élet reprodukciójára szolgál. A lényeg és a jelenség hasonló viszonylatai könnyen felmutathatók a gazdaság minden területén. Ez annyit jelent, hogy a lényeg és a jelenség szembenállása korántsem esik egyszerűen egybe a gazdasági alap és az ideológiai felépítmény szembenállásával, ellenkezőleg, ez a gazdasági szférát is jelenségre és lényegre osztja fel. Ez nemcsak az egyes gazdasági kategóriákra vonatkozik, hanem összességükre is. Gondoljunk bármelyik formációra. Marx után már nem túl nehéz például a kapitalizmus lényegi mozzanatait fogalmilag megragadni. Eközben azonban rögtön beleütközünk abba a ténybe, hogy ezek a kapitalizmus azonos lényegéhez tartozó mozzanatok megjelenő, meghatározott létükben a fejlett fokon is, rendkívül különböző tisztán gazdasági vonásokat mutathatnak; csak az angliai és franciaországi kapitalizmus agrárfejlődésére és mezőgazdaságára kell gondolnunk. Ha most az alap és a felépítmény ontológiai hasonlóságának azokra az aspektusaira emlékeztetünk, amelyeket e fejezet elején kimutattunk már, nevezetesen arra, hogy mindketten teleológiai tételezéseken és ezek oksági következményein alapulnak, akkor már kevésbé hangzik megbotránkoztatónak, hogy a társadalmi valóságban gyakran elmosódnak a lényeg és a jelenség határai, és hogy a valóban meglévő különbségeket csak fogalmi, tudományos elemzések segítségével, utólag lehet némiképpen pontosan megállapítani. Így bizonyos termelési viszonyok bizonyos jogi formákat feltételeznek, és összetartozásuk a társadalmi lét közvetlenségében olyan erős, hogy a cselekvő emberek szükségképpen egységes tárgyiasság formájában teszik őket gyakorlati-teleológiai tételezéseik előfeltételévé vagy tárgyává. Ez természetesen nem gátolja meg, hogy ezek a társadalmi lét egymástól – viszonylag – függetlenül ható, fölöttébb egyenlőtlen komplexusai

legyenek, és hogy a termelőerők fejlődésétől hajtott termelési viszonyok a jogrendszertől függetlenül megváltozzanak, és ezzel a jogrendet is szükségképpen teljesen vagy részlegesen megváltoztassák vagy legalábbis előidézzék ennek megfelelő átértelmezését. E változás végrehajtása után az új tárgyiasság közvetlen gyakorlata számára rendszerint olyan helyzet alakul ki, amely többé-kevésbé hasonlít a régihez.

Mindezzel még csak megközelítően sem jellemeztük a lényeg és a jelenség viszonyát. De jelzésszerű megjegyzéseink talán mégis lehetővé teszik, hogy ezen belül kissé közelebb kerüljünk az ideológiai indítékú cselekvéshez. Mindenekelőtt: a cselekvők számára a lényeg és a jelenség a maga közvetlenségében szétválaszthatatlan egységet alkot. Emellett a döntő rész objektíve mindig a lényeg mozgásbahozatalára irányul, hiszen éppen ez a társadalmi életnek az a mozzanata, amely az önreprodukciót közvetlenül előidézi. Ha most azt mondjuk, hogy a lényegnek ez a szférája létrehozóinak akaratától és szándékától függetlenül bontakozik ki, akkor egyúttal azt is kimondtuk ezzel, hogy e szférát szintén teleológiai tételezések mozgatják ugyan, de ezek oksági következményei, noha csak az ilyen tételezések következtében jöhetnek létre, a tételezők szándékairól minőségileg másképp, radikálisabban válnak le, mint ez egyéb tételezések esetében megtörténhet. Az élet reprodukciójához szükséges munkaidő csökkenése, a természeti korlátoknak a visszaszorulása és ezzel együtt a társadalom fokozódó társadalmasodása, a társadalmi lét tulajdonképpeni önmegvalósítása és a társadalomnak az egységként élő emberiséggé történő fokozódó integrációja nem tartozik azokhoz a célkitűzésekhez, amelyek közvetlenül és tudatosan akarnák mozgatni ezt a fejlődési folyamatot. A lényeg így a teleológiai aktusok tudatos célkitűzéseitől függetlenül jön létre, magábanvéve – minden egyenlőtlensége ellenére – objektíve szükségszerű létfolyamat, és útjának, irányának, ütemének stb. szükségképpen semmi köze sincs az objektív teleológiához.

Azoknak a teleológiai aktusoknak a célkitűzései tehát, amelyeknek dinamikus totalitása a lényeget objektíve alkotja, tudatosan nem kapcsolódnak a valódi lényeghez. Ez már abban is megnyilvánul, hogy minden egyes tételezés konkrét, vagyis mindig a lényeg és a jelenség egységéből indul ki és mint rész-érdek ebben akar

megvalósulni. Még a fejlett kapitalizmusban is, ahol a társadalmilag szükséges munkaidő csökkenését mind programszerűbben fogalmazzák meg, mégis a profit adja meg az egyes reális teleológiai tételezések igazi tartalmát, és minden egyéb a profit realizálásának gazdasági és technológiai eszközei közé tartozik. Minden más nem közvetlenül gazdasági tételezés esetében természetszerűleg még szembeszökőbb a társadalmi lét jelenségvilágához való kötöttség. Ezért hatásuk a lényegre még közvetettebb, és az egyes tételezők még kevésbé törekszenek tudatosan ilyen hatásra.

De ha a maga totalitásában akarjuk megragadni az összfolyamatot, akkor világossá válik, hogy az emberi tudattól független lényeg mozgása minden egyes társadalmi lét alapja ugyan, de az alap egyúttal ebben az összefüggésben objektív lehetőséget jelent. Ezzel a megállapítással Marx irreálisnak nyilvánított minden utópisztikus elgondolást. Egyúttal azonban azt is megmutatta, hogy az emberek – éppen ezért – maguk csinálják történelmüket, hogy a lényegnek gondolataiktól és akaratuktól független fejlődése nem végzetes, mindent előre meghatározó szükségszerűség, amely egyszerűen megtörténik velük. Ez a szükségszerűség persze szakadatlanul új konstellációkat hoz létre, amelyek az emberi gyakorlat számára megadják a mindenkor meglévő, egyedül lehetséges mozgásteret. Azoknak a tartalmaknak a körét, amelyeket az emberek ebben a valóságos gyakorlatban célokként tűzhetnek maguk elé, mint ilyen kört a lényeg fejlődésének ez a szükségszerűsége határozza meg, de éppen mint kört, mint az ebben lehetséges valódi teleológiai tételezések mozgásterét, nem pedig mint általános, kikerülhetetlen determinációt minden cselekvés tartalma számára. Ezen a mozgástéren belül minden teleológiai tételezés mindig csak a számára egyedül lehetséges alternatív formában jön létre, s ez máris kizár minden előre történő determinációt, ami által a lényeg szükségszerűsége az egyes emberek gyakorlata számára szükségképpen lehetőség-formát ölt. De ezen túlmenően még azt is hangsúlyozni kell, hogy a lényeg fejlődése által ebben az értelemben determinált tételezések nem pusztán közvetítések, amelyek segítségével az, aminek szükségképpen meg kell történnie, éppen a szükségszerűségnek megfelelően történik meg, ellenkezőleg, közvetlenül vagy közvetve befolyásolják a lényegi döntést, amennyiben ezek is meghatározzák

annak a jelenségvilágnak a mikéntjét, amely nélkül a lényeg sohasem ölthetne testet a maga teljes, önmagáért létező valóságában. És mivel, mint szintén láttuk, ez a jelenségforma nemcsak általában vett valóság, hanem fölöttébb konkrét történelmi valóság is, az így végrehajtott teleológiai tételezések magának a lényegnek a konkrét fejlődésmenetét is befolyásolják. Mindenesetre nem abban az értelemben, mintha hosszú ideig feltartóztathatnák vagy eltéríthetnék, meghiúsíthatnák stb. ezt, még kevésbé adhatnak más tartalmat neki, de befolyásolhatják konkrét jelenségformáját, és fejlődési menetét egyenlőtlenné tehetik. (Gondoljunk csak az angol és a francia kapitalizmus korábban már említett különbségére.) A lényeg fejlődése tehát meghatározza az emberiség történetének létszerűen döntő alapvető vonásait. Létszerűen konkrét formáját azonban csak a jelenségvilág (gazdaság és felépítmény) ilyen módosulásainak következtében kapja meg; e módosulások azonban csupán az emberek teleológiai tételezéseinek következményeképpen valósulhatnak meg, s ezekben az ideológia is kifejeződik mint a mindenkori problémák és konfliktusok végigharcolásának eszköze.

Ha tehát következetesen végig akarjuk gondolni azt a marxi koncepciót, amely szerint az ellentmondásos gazdasági fejlődés (a termelőeszközök fejlődése mint a termelési viszonyok változása, szétfeszítése) által felvetett konfliktusokat az ideológia eszközeivel harcolják végig, akkor – a jelenség és a lényeg társadalmi létben megvalósuló közvetítésével, amelyet az imént jeleztünk – olyan eredményre jutunk, amely élesen ellentmond a marxizmus vulgár-determinista felfogásának, amennyiben megmutatja, hogy a minden emberi akarattól függetlenül ható gazdasági lényeg, ami a társadalom totalitására, vagyis végső soron az emberi nemre vonatkozik, pusztán a valódi haladás objektív lehetőségeit alakítja ki. Ezek egyúttal ellenállhatatlanul szükségesek és éppilyen szükségszerűen haladnak előre a társadalmi lét mind társadalmibb formája, önnön ontológiailag mind hamisabb léte felé, de – ami az emberi nem sorsát illeti – mégis pusztán objektív lehetőségek maradnak. Maguknak az embereknek meghatározott teleológiai alternatív döntéseire van szükség ahhoz, hogy e lehetőségek egyike mint az emberi nem maximálisan megfelelő foka, megvalósuljon. Az objektív le-

hetőség és szükségszerűség csak látszólag áll itt egymással ellentétes viszonyban. Ugyanis a fejlődés minden fokán csak azt valthatják az emberek valóra az igazi emberi nembeliségből, amit ennek az objektív lehetőségnek mindenkori foka megenged. Ebben az értelemben lehetősége abszolút szükségszerűség: az igazi nembeliség egy meghatározott fokához szükséges emberi lehetőségek szigorúan meghatározott mozgástere. Az itt megnyilvánuló ellentmondás alapvető az egész emberiség fejlődése szempontjából. Meghatározza az alap és az ideológia viszonyát mind valamely formáció lassú reprodukciójának és folyamatos kibontakozásának mindennapjaiban, mind pedig az egyik formációról a másikra való átmenet nagy válságaiban.

Ez semmiképp sem jelenti, mint a vulgármarxisták mondanák, az ideológiai mozzanat túlbecsülését. Már rendszerének első megfogalmazásakor, a *Német ideológiá*-ban ezt mondja Marx a munkamegosztásról: „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása."[88] Természetesen mindenkinek, aki elolvasta ezeket a fejtegetéseket, tisztán kell látnia: a szellemi munka a társadalmi munkamegosztás mozzonataként sem azonos az ideológiával. De éppen ezért nagyon bensőségesen kapcsolódnak össze: minden egyes szellemi munka eredménye átcsaphat ideológiába bizonyos társadalmi szituációkban, sőt, a társadalmi munkamegosztás szakadatlanul előidéz olyan szituációkat, amelyekben ez az átcsapás szükségessé és állandóvá válik. Ilyen esetekben ez magában a társadalmi munkamegosztásban fejeződik ki. Ha egyszer egy ilyen állandó társadalmi szükséglet, amely az élet reprodukciója során létrejövő problémák szabályozására irányul, a reprodukció folyamatával egyidőben mindig meg-megújul, akkor a tevékenységnek ez a fajtája társadalmilag szükségessé vált, ami abban fejeződik ki, hogy egyes emberek vagy egész csoportok ebből életfenntartó specifikus foglalkozást csinálhatnak. A társadalom társadalmasodása mint állandóan erősbödő folyamat itt nagyon világosan fejeződik ki. Egyrészt maga a termelés olyan bonyolult jelleget ölt, hogy olyan intézmények, amelyeknek önmagukban látszólag kevés közük van, vagy egyáltalán nincs közük a javak anyagi létrehozásához, mégis nélkülözhetetlenné válnak az összfolyamat számára.

Ez a differenciálódás már a gazdaságon belül megvalósul; gondoljunk a kereskedelmi- és pénztőkének a termelésben játszott szerepére. Funkcióiknak nincs közük az érték és értéktöbblet tulajdonképpeni termeléséhez, de a munkamegosztás bizonyos fokától kezdve nélkülözhetetlenné válnak a reprodukció összfolyamata számára. Hasonló a helyzet a jogi szabályozással. Önmagában véve ennek semmi köze sincs az anyagi termeléshez, de ez bizonyos fokon már nem mehetne végbe súrlódásmentesen a csere, a forgalom stb. jogi szabályozása nélkül, s ennek lebonyolításához szintén olyan embercsoport szükséges, amely ebből a tevékenységből meg tud élni. A társadalom társadalmasodása és a termelés fejlődése gazdaságilag tehát azon alapul, hogy kapacitásának elegendőnek kell lennie a nem-termelők e rétegének eltartásához, amely nem volna lehetséges, ha nem csökkenne a közvetlen termelésben a reprodukcióhoz társadalmilag szükséges munkaidő. A társadalmasodás ebben az összefüggésben társadalmilag abban mutatkozik meg, hogy hány ember tudja életét egyénileg és nembelileg reprodukálni anélkül, hogy részt venne az élet közvetlen anyagi termelésében. Mindebből az következik, hogy a társadalmi tevékenységnek ezek a területei lassanként szükségképpen önálló életté differenciálódnak a társadalmi munkamegosztáson belül. Kezdetben a közösség egésze foglalkozik az ilyen konfliktusok végigharcolásával, ahányszor ezek időszerűekké válnak; később már egyes embereket vagy egész csoportokat kell alkalmanként vagy állandó megbízatással megoldásukra kijelölni, míg végül a társadalmi munkamegosztásnak ezek a differenciálódásai a jelzett módon megvalósulnak. Ez ténylegesen annyit jelent, hogy ki kell dolgozni többé-kevésbé ésszerűen összefüggő rendszereket annak érdekében, hogy a társadalmi élet mindennapjaiban újból és újból felbukkanó konfliktusokat a társadalom érdekeinek megfelelően harcolják végig. Magától értetődik, hogy ezek az érdekek, ha a társadalom osztályrétegződése bekövetkezett már, tendenciaszerűen összecsesnek az éppen uralkodó osztály érdekeivel. A „tendenciaszerűen" kifejezés éppen az osztályharc problémáinak közepébe vezet, mert ennek tartalma igen sok esetben döntés arról, hogy miként, milyen elvek szerint stb. szabályozzák a konfliktusok végigharcolásának általános módját. (Gondoljunk csak a sztrájkjog körüli harcokra.)

Már a végigharcolás módjának ebből az általánosságából következik, hogy a jogi szféra csak akkor teljesítheti feladatát a munkamegosztás rendszerében – és minél fejlettebb ez a munkamegosztás, annál inkább így van –, ha a külsővéválást a társadalmi élet minden tényében a végletekig kiélezi. Tudjuk már: maguk a tisztán gazdasági aktusok is alapjaikban külsővéválást tartalmaznak, és a maguk részéről külsővéválásokat idéznek elő. De ebből szükségszerűn olyan konfliktusok fakadnak, amelyek a maguk közvetlenségében látszólag egyedi esetek. Ha mármost ezeket társadalmi értelemben harcolják végig, akkor a végigharcolás eszközeinek a tárgyiasulás és külsővéválás új, továbbfejlesztett formáját kell felvenniük, amely mindig társadalmi értelemben szünteti meg egyediségét. Az ilyen megszüntetés már spontánul is bekövetkezik a gazgazdasági reprodukciónak mint összfolyamatnak a működése következtében. De az így létrejövő meghatározások, akárcsak az egyedi aktusokban megmutatkozó egyediség meghatározásai, csupán tárgyiasult tartalmak, amelyeknek még jogi formát kell kapniuk. Így a jog, mint Engels mondja, „*bensőleg összefüggő* kifejezéssé válik, amely nem csapja önmagát arcul benső ellentmondásaival". A jognak ez a rendszerjellege egyrészt azt mutatja, hogy – a gazdasági reprodukciós folyamat spontánul kialakuló rendszerességével ellentétben – ez eleve tisztán tételezett rendszer. De felépítésének és koherenciájának elveit nem egyszerűen az biztosítja, hogy tudatosodnak magának a gazdasági folyamatnak a meghatározásai, hanem ezeknek az elveknek éppen arra kell alkalmasaknak lenniük, hogy a mindenkor fennálló társadalomnak, az osztályok bennük mindenkor megvalósuló hatalmi viszonyainak értelmében a mindenkor lehetséges legmagasabbrendű általánosítás szintjén harcolják végig a konkfliktusokat. Ezért Engels, nagyon helyesen, így folytatja imént idézett gondolatait: „És hogy ezt véghez vigye, mindinkább csorbát szenved a gazdasági viszonyok visszatükrözésének hűsége."[89] Más összefüggésekben kifejtettük már, hogy a jognak torz módon kell tükröznie a gazdasági viszonyokat. Ez ismét megmutatja, milyen helytelen ideológiai kérdésekhez ismeretelméleti mércékkel közeledni. Ugyanis itt nem a gazdasági szféra gondolati leképezése során jelentkező igaz és hamis nézetek elvont szétválásáról van szó, hanem arról, hogy vajon valamely, esetleg hamis visz-

szatükrözés éppígyléte alkalmassá válik-e egészen meghatározott társadalmi funkciók gyakorlására.

És éppen ez a helyzet a jog ilyen ismeretelméleti „hamisságának" esetében. Annak a tárgyiasító absztrakciós folyamatnak, amelyet a jogi tételezés az össztársadalmi valóságon végrehajt, ebben rejlenek a kritériumai, hogy vajon képes-e a társadalmilag lényegbevágó konfliktusok olyan rendszerben történő elrendezésére, meghatározására, szisztematizálására stb., amely szavatolhatja e konfliktusok végigvitele számára az adott formáció mindenkori fejlődési szintjének megfelelő viszonylagos optimumot. (Magától értetődik, hogy ez pusztán a mindenkori uralkodó osztály érdekeinek megfelelően hajtható végre.) Engelsnek teljesen igaza van, amikor az ellentmondásmentességet, tehát a formális logika uralmát e terület számára módszertanilag előtérbe állítja. De e követelmény dialektikátlan eltúlzása, amely gyakran fordul elő a jogi szféra specialistáinál, mégis a társadalmi lét itt kialakuló struktúrájának félreértéséhez vezet. A logika ugyanis itt a gondolati megformálás puszta eszköze marad: annak tartalmát, amit például azonosnak vagy nem-azonosnak kell tekinteni, nem az önmagában létező tárgyiasság határozza meg, hanem az, hogy az uralkodó osztály (vagy osztályok, osztálykompromisszumok) miként érdekeltek meghatározott konfliktusok meghatározott módon történő szabályozásában és végigvitelében. Eközben nagyon könnyen megtörténhet, hogy a társadalmilag önmagában véve összetartozó elemeket szétválasztják és a különneműt közös nevezőre hozzák – hogy az egyesítés vagy szétválasztás helyes-e és hogy mikor helyes, azt nem logikai kritériumok döntik el (noha minden logikai formában jelenik meg), hanem valamely konkrét társadalmi-történelmi helyzet konkrét szükségletei. Már Hegel helyesen látta az itt érvényesülő „logika" határait. Fichtével szemben, aki a jogrendszer minden részletét az „eszméből" akarta levezetni, Hegel azt az álláspontot képviselte, hogy például a büntetés mértékét lehetetlen logikailag levezetni, ellenkezőleg, ez szükségképpen tartalmazza a véletlenszerűség megszüntethetetlen mozzanatát.[90] Ehhez még csak azt kellene kiegészítésképpen hozzáfűzni, hogy ez a véletlenszerűség mindig csak társadalmilag pontosan meghatározott mozgástérben fordulhat elő; minden bizonnyal véletlenszerű elemeket tartalmaz, hogy például hány

évet adnak mindenkor konkrétan a lopásért. De magától értetődően társadalmilag pontosan determinált, hogy miként ítélik meg jogilag a tolvajlást mint bűntettet az eredeti felhalmozás idején, és miként a kifejlett kapitalizmusban.

Itt természetesen nem foglalkozhatunk részletesen e szféra struktúrájával. Néhány elvi megjegyzésre kell szorítkoznunk, amelyek szintén inkább irányulnak az itt kialakuló teleológiai tételezéseknek és ezek legáltalánosabb sajátosságának mint ideológiáknak a létalapjaira, mint azoknak a fölöttébb eltérő nézeteknek a kritikai vizsgálatára, amelyeket az ideológia e területének kiemelkedő képviselői azért alakítottak ki, hogy elméletileg tisztázzák a maguk számára tevékenységük lényegét. Engels már idézett megjegyzéseiben arra is utal, hogy a társadalmi munkamegosztás differenciálódása a jogelmélettel egyidőben megalkotta a hivatásos jogászokat is. Csak azáltal teljesül be a jognak mint ideológiának a különös létformája. Ezzel szemben nagyon sok fontos ideológiai forma, például a szokás-erkölcs, a konvenció stb. spontánul alakul ki, és még ha a differenciálódás folyamán e területek számára is specifikus ideológiák jelentkeznek, amelyek olykor jelentős szerepet játszhatnak, társadalmi létük, kontinuitásuk, átalakulásuk főárama mégis társadalom által történő spontán reprodukciójuk marad. Kialakulása idejében a jog sem különbözik lényegesen ezektől az ideológiai formáktól. Sőt, hozzá kell ehhez fűznünk, hogy kölcsönös vonatkozásokat tart fenn velük, és hogy ezek az ideológiai formák tartalmilag és formailag mindvégig befolyásolják a jog fejlődését. Különösen azért kell hangsúlyozni ezt az összefüggést, mert a jogi szféra teljes önállóságának, tisztán önmagát hordozó mivoltának (fiat justitia, pereat mundus) közvetlen látszatát létszerűen csak úgy helyesbíthetjük meggyőző módon, ha kimutatjuk az ilyen kölcsönhatások nélkülözhetetlenségét.

A jog nem lehetne az emberek mindennapi életében a társadalmi konfliktusok végigvitelének fontos eszköze, ha nem hivatkozhatna szakadatlanul ugyanezekkel a tartalmakkal kapcsolatos, társadalmilag spontánul kialakult meggyőződéseikre. Ugyanis a jogi szabályozás társadalmilag reális lehetőségét csak az hozza létre, hogy az ilyen kofliktusokat tömérdek egyén elkerülheti, mivel az egyedi emberek spontán törvények hatására – e hatás a szokás törvényei-

től a morál törvényeiig terjed – lemondanak olyan cselekvésekről, amelyek esetleg keresztezik a társadalmi reprodukciót. A lopás, a csalás stb. csak azért működhetnek hatékonyan mint jogi kategóriák, mert lényegileg a gyakorlat – persze tipikus – kivételes eseteire vonatkoznak. Ha minden ember, aki nincs feljogosítva valaminek a birtoklására, minden alkalommal egyszerűen ellopná ezt, akkor gyakorlatilag aligha volna lehetséges a jogi szabályozás. Ezeknek az összefüggéseknek a nagyon bonyolult mechanizmusát csak az etikában elemezhetjük megfelelően. De éppen a sokoldalú kölcsönhatásoknak ez az altalaja teszi a jogi szférát lényegileg tételezetté, a szokás és a morál spontán szabályozási elveivel ellentétben, és éppen ez a társadalmi sajátosság alakítja ki az olyan specialista-réteg iránti szükségletet, amely igazgatja, ellenőrzi, továbbfejleszti stb. ezt a tételezési területet. Ezzel a jog ideológia-jellege specifikus színezetet ölt. Mivel az ilyen specialista-réteg elemi életérdeke, hogy tevékenységét az összkomplexusban a lehető legfontosabbnak tüntesse fel, az ilyen feldolgozások ideológiailag mindinkább eltérítik a jogot a gazdasági valóságtól. Éppen mert, mint Engels kifejti, ez a tevékenység „ismét visszahat a gazdasági alapra, és bizonyos határok között módosíthatja ezt", a specifikus ideológiai nézőpont egyre erősebben érvényesül. Sőt, az e területen kialakuló további specializálódások (jogtudomány, jogfilozófia stb.) önábrázolásaiban a jog tartalma és formája gyakran merevedik tisztán fetisisztikusan az emberiség önhatalmú erejévé. Az így kialakuló problémákkal sem foglalkozhatunk behatóbban. Csak azt jegyezzük meg, hogy az ideológiák létszerűen helyes megragadásának éppen az ilyen specialista-rétegek szoktak a legerőteljesebben ellenállni. Egyrészt azt az álláspontot képviselik, mintha az a magatartás, amelyet valamely ideológia teleológiai tételezése határoz meg, az ember mint ember létének elválaszthatatlan alkotóeleme volna és nem a társadalmi munkamegosztás puszta következménye a fejlődés meghatározott fokain. Másrészt, persze szoros összefüggésben ezzel, nem-létezőként félretolják a lényeg és a jelenség valódi kapcsolatát, a „tisztán szellemi" ideológiai magatartásmódokat nyilvánítják lényegnek, a valódi embereknek létükért folytatott valódi harcát viszont mint a meghatározott létezés megvetendő lealacsonyodásait, a háttérbe szorítják. Csak így válnak a

jog értékmeghatározásai pejoratív értelemben vett ideológiává. A jog valódi jellegét tehát csak úgy lehet kifejteni, hogyha ezt a glorifikáló torzítást annak fogjuk fel, ami, az ideológia ideologizálásának, amely szükségképpen alakul ki, amikor a társadalmi munkamegosztás specialista-réteget bíz meg az ideológia ápolásával.

Még bonyolultabb feladatra vállalkozik, aki a politikai gyakorlatnak az ideológia területén elfoglalt helyét akarja akár csak megközelítő pontossággal is gondolatilag meghatározni. Itt is főként az ontológiailag megalapozó tényre kell visszamennünk. Mégoly kis, mégoly kezdeti emberi közösség sem létezhet, amelyben és amely körül ne vetődnének fel szakadatlanul olyan kérdések, amelyeket fejlettebb szinten politikainak szoktunk nevezni. Lehetetlen definiálni, vagyis gondolatilag formálisan meghúzni annak határait, hogy hol kezdődik, illetve hol végződik a politika. Gottfried Keller némi joggal azt mondta egyszer, hogy minden politika. Helyesen értelmezve ez annyit jelent, hogy még elképzelni is nehéz a társadalmi gyakorlat olyan típusát, amely bizonyos körülmények között ne nőhetne az egész közösség fontos, esetleg sorsdöntő kérdésévé. Ez természetesen csak lehetőség, amely ritkán válik valóra. Rendszerint azok a problémák, amelyek közvetlenül vagy közeli közvetítéssel az egész közösség sorsával függnek össze, meglehetősen világosan válnak el az egyes embereknek azoktól a cselekedeteitől és viszonylataitól, amelyekről rendszerint nyilvánvalóan látszik, hogy létük vagy nem-létük közömbös az egész közösség szempontjából. És mégis emlékezetben kell tartanunk kezdeti gondolatmenetünket is, amikor a politikáról mint életszféráról beszélünk, már csak azért is, hogy belássuk és leszögezzük: a politika egészen más értelemben életszféra a társadalomban, mint az, amelyet – mint a jogot – a munkamegosztás mint olyat különválaszt és ellát a megfelelő szakemberekkel; másrészt azonban az is túlzás volna, ha túlontúl szó szerint vennénk ezt az élettel közvetlenül összefonódott általánosságot. A politika a társadalmi totalitás egyetemes komplexusa, de a gyakorlatnak, mégpedig a közvetett gyakorlatnak a komplexusa, amely ezért nem emelkedhet olyasfajta spontán és állandó egyetemességre, mint például a nyelv, amely a világ elsajátításának elsődleges szerve, és olymódon működik, hogy tárgyiasítja az objektumokat és az ezeket külsővétevően tételező és elsajátító szubjektumokat is.

A politika olyan gyakorlat, amely végső soron a társadalom totalitására irányul, de úgy, hogy közvetlenül mozgásba hozza a társadalmi jelenségvilágot mint a változásnak, vagyis a mindenkori lét megtartásának vagy szétrombolásának terepét, ám az így kiváltott gyakorlatot közvetett módon elkerülhetetlenül a lényeg is mozgatja és ez, szintén közvetett módon, intenciója szerint a lényegre is irányul. A lényeg és a jelenség társadalomban megvalósuló ellentmondásos egysége a politikai gyakorlatban világos formát ölt. A politikai szándékú teleológiai tételezések közvetlen álláspontjáról nézve a lényeg és a jelenség elválaszthatatlan kapcsolata és egysége e tételezések nélkülözhetetlen kiindulópontja és szükségképpen tételezett célja is. De éppen a lényeg és a jelenség e közvetlenül adott egysége miatt közvetett a politikai gyakorlat a lényeghez való viszonyában, amely hatékonyságát végső soron, persze csak végső soron, eldönti. Ezért az egységnek ez a közvetlen formája nem szünteti meg a meglévő ellentéteket. Engels joggal hivatkozik arra, hogy a politika konkrét egyedi esetekben nagyon könnyen indulhat meg az éppen működő gazdasági fejlődés követelményeivel ellentétes irányban,[91] és joggal jegyzi meg, hogy ilyen esetekben, kerülőutakon, veszteségesen stb. mégis a gazdasági valóság kerekedik felül. De nem vennénk észre ennek az ellentmondásos egységnek az igazi, létszerű sajátosságát, ha azt képzelnénk, hogy önmagukban zárt-egységes komplexusok egyszerű kölcsönhatásáról van szó. Ellenkezőleg, a két szféra igen különféle, komplex kölcsönhatásokban van egymással, aminek az a következménye, hogy a lényeg és a jelenség kölcsönös egymásra-hatása szükségképpen a legkülönfélébb formákat ölti.[92] Korábban már utaltunk arra, miként idézi elő az árucsere egyszerű kiterjesztése a társadalmilag szükségszerű jogi szabályozást. A politikai gyakorlat az általánossá vált komfliktusok esetében gyakran tűzi ki célul a jogi felépítmény reformját. De ennek sikere vagy kudarca attól függ, hogy hat-e és miként hat a pozitíve érvényes jogrendszer átalakítása magára a gazdaságra, és képes-e, s ha igen, mennyiben képes arra, hogy ezen a kerülőúton serkentse a gazdaság előremutató, pozitív erőit. Ez csak a lényeg és a jelenség világai közti összefonódás egyik típusa.

Vegyünk most szemügyre egy másikat; ezzel korántsem az a cé-

lunk, hogy akár csak jelzésszerűen is felsoroljuk az ilyen összefüggéseket, pusztán utalni akarunk ezzel arra, hogy itt a lényeg és a jelenség számtalan, egymástól minőségileg különböző kölcsönhatásával van dolgunk. Vegyük példának az elosztást. Marx, hogy meghatározza, először termeléstől való függetlenségét tagadja, amelyet a gazdaságtan összképe fejez ki a polgári felfogás szerint: „Az elosztás tagozódását teljesen meghatározza a termelés tagozódása. Az elosztás maga is a termelés terméke, nemcsak tárgya szerint, merthogy csak a termelés eredményei oszthatók el, hanem formája szerint is, merthogy a termelésben való részvétel meghatározott módja határozza meg az elosztás különös formáit, azt a formát, ahogyan az elosztás végbemegy. Teljességgel illúzió, ha a termelésben a földet, az elosztásban a földjáradékot tételezik stb." Ez a termelésnek való alárendelés azonban nem csökkenti az elosztás össztársadalmi jelentőségét, ellenkezőleg, növeli ezt. Ugyanis míg a polgári közgazdaságban csak a termékek elosztásáról volt szó, Marx hangsúlyozza: „De az elosztás, mielőtt a termékek elosztása volna, előbb: 1. a termelési szerszámok elosztása és 2. ami ugyanennek a viszonynak további meghatározása, a társadalom tagjainak elosztása a termelés különböző fajtái között. (Az egyének besorolása meghatározott termelési viszonyok alá.) A termékek elosztása nyilvánvalóan csak eredménye ennek az elosztásnak, amelyet maga a termelési folyamat foglal magába és amely meghatározza a termelés tagozódását."[93] Közvetlenül elsődlegesen a népesség mozgásával van dolgunk, amely a polgári tudomány szigorú munkamegosztásának alapján szociológiai vagy demográfiai problémának látszik, viszont a valóságban magának a gazdaságnak a központi kérdéséről van szó. (Gondoljunk az „eredeti felhalmozásra", ahogyan Marx leírta ezt.) A történelmi tapasztalatok azt mutatják, hogy a politikai érdekek rendszerint közvetlenül a népesség mozgására irányulnak, és a termelés serkentése (vagy esetleg akadályozása), amely itt minőségi fordulóponton megy át, olyan rendszabályok közepette valósul meg, amelyek közvetlenül erre a mozgásra vonatkoznak.

Itt ismét megmutatkozik, hogy az ideológia történelmi funkciójának és jelentőségének kritériuma nem tartalmának tárgyi-tudományos helyességében, nem abban rejlik, hogy híven tükrözi-e

vissza a valóságot, hanem abban, hogy miként és milyen irányban befolyásolja azokat a tendenciákat, amelyeket a termelőerők fejlődése napirendre tűzött. De helytelen volna, ha elutasítva az ismeretelméleti mércéket az ideológia kérdésében, most már az ellenkező végletbe esve, e tagadást tisztán gondolatnélküli és szellemtelen pragmatizmusnak fognánk fel. A politikai döntés ideológiai tartalmai korántsem közömbösek abban az értelemben, mintha kizárólag a pillanatnyi gyakorlati siker számítana, és a meghatározott érveken semmi sem múlna. Ellenkezőleg. Minden politikai döntésnél két tárgyilag különböző, noha a valóságban gyakran egymásba játszó motívum számíthat kritériumnak. Az első az, amit Lenin gyakran a következő láncszemnek nevezett, nevezetesen, az időszerű tendenciáknak az a csomópontja, amelynek határozott befolyásolása döntően tud hatni az össz-történésre. Ez nem mindig, sőt konkrétan csak kivételképpen magának a lényegnek éppen esedékes közvetlen megváltoztatása. A konkrét történelmi folyamatban ennek még a felismeréséig is csak ritkán jutnak el, sőt adódnak olyan helyzetek, amelyekben még legtisztábban tudatosodva sem lehetne a lényeg megváltoztatásának mozgató, döntést hozó ereje. Gondoljunk az 1917-es orosz forradalomra. Leninnek nem volt kétsége afelől, hogy a szocialista forradalmi átalakulás objektív feltételei már februárban adva voltak, amikor összeomlott a cárizmus. Mindig is hirdette ezt a meggyőződését, de még e perspektíva legjobb propagálásával sem valósíthatta volna meg közvetlenül ezt, ha nem ismerte volna fel mint a fejlődés adott szakaszának „láncszemét", hogy az összes dolgozók békére vágynak és a parasztok földet akarnak. A két jelszó, a „Földet és békét!" – pusztán tartalmát tekintve – a polgári társadalomban is megvalósíthatónak látszik. Lenin politikai lángesze éppen annak az ellentétnek a felismerésében állt, hogy e jelszavak egyrészt a legszélesebb tömegek csillapíthatatlanul szenvedélyes vágyát fejezik ki, de másrészt az orosz burzsoázia számára gyakorlatilag elfogadhatatlanok voltak, és az adott körülmények között a kispolgári pártok sem támogathatták, sőt még passzívan sem tűrhették őket. Így olyan politikai célkitűzések, amelyek önmagukban véve egyáltalán nem döntenék meg szükségképpen a polgári társadalmat, robbanóanyaggá váltak, olyan hely-

zet előidézésének eszközévé, amelyben sikeresen végre lehetett hajtani a szocialista forradalmat.

Persze olyan esetet vettünk szemügyre, amelynél a valódi célt tisztán látták a megvalósításra törő politikusok. Ez a kritérium azonban akkor is megőrzi érvényességét, amikor a célt nem ismerik fel ilyen adekvát módon. Gondoljunk például a bismarcki birodalomalapításra. Ha utólag áttekintjük a tizenkilencedik század első három negyedét, akkor ellenállhatatlannak látszik a német nemzet objektív és szubjektív törekvése az állami létre. Sőt, más összefüggésekben utaltunk már arra, hogy gazdasági alapjait már régen lefektették a porosz vámszövetségben, anélkül hogy bárki is (Bismarckot beleértve) adekvát módon megértette volna ezt az összefüggést. Ebben a helyzetben két háború volt a láncszem: az Ausztria elleni, amely a német egység valódi gazdasági alapját, a vámszövetség határait akarta érintetlenül megóvni a kívülről jövő beavatkozás ellen, és a Franciaország elleni, amely a politikai egységet akarta belülről és kívülről biztosítani. Magától értetődően az ilyen láncszemeket csak konkrétan történelmileg szabad vizsgálni. Csak az 1848-as polgári forradalom leverése, amely időszerűen és gyakorlatilag lehetetlenné tette, hogy radikálisan le lehessen számolni a kisállamosdival, a porosz túlsúllyal, a feudális-abszolutista maradványokkal, és amely a polgárság legszélesebb rétegeiben uralkodóvá tette az „egységet a szabadság előtt" perspektíváját, alakított ki olyan helyzetet, amelyben a háborúk mint eszközök ilyen láncszemekké váltak a nemzet állami egységének elérése számára. Bismarck még 1868-ban viszonylag helyesen ismerte fel ezt az összefüggést, amikor sikeresen elhárított mindenféle annexiót Ausztriával szemben, de már 1871-ben a háború – Elzász-Lotaringia annektálása után – túlnőtt ezeken a kereteken, és az egész későbbi német politika teljesen más oksági láncolatainak kiváltójává vált.

Ezzel azonban a politikai-ideológiai gyakorlatnak csak első, közvetlen kritériumát írtuk körül, annak kritériumát, hogy miként lehet egyáltalán végigharcolni politikai eszközökkel valamely reális, végső soron gazdasági okokra visszavezethető konfliktust. Ehhez járul most a második probléma: milyen tartós vagy milyen tartós lehet az ilyen megoldás. Korábban az első problémakomp-

lexusnál, a kritérium konkrét mibenlétének egészen világos bemutatása kedvéért elutasítottuk a hatékonnyá vált ideológiák tartalmi helyességének vagy hamisságának mindenféle ismeretelméleti bírálatát. Éppígy nem jönnek közvetlenül tekintetbe mint az ideológia kritériumai a morális szempontok sem (őszinte meggyőződés vagy cinikus demagógia stb.). A politikai gyakorlat közvetlenségében tisztán demagóg ideológiáknak olyan erős közvetlen-gyakorlati átütőerejük lehet, hogy alkalmas eszközöknek látszhatnak valamely válság végigharcolásához; elég itt Hitler hatalomátvételére gondolnunk. Csakhogy itt megmutatkozik, hogy az ilyen kritérium egymagában nem elegendő. Ez abból következik, mint kimutattuk, hogy a politikai gyakorlat egyidejűleg irányul ugyan a társadalmi valóság mint egész jelenségének és lényegének egységére, de ezt közvetlenül csak a maga közvetlenségében ragadhatja meg, ami legalábbis azt a lehetőséget foglalja magában, hogy mind az intencionált, mind pedig a teleológiai tételezés által eltalált tárgy továbbra is a jelenség olyan világába tartozik, amely inkább eltakarja, mint kinyilvánítja a lényeget. Ezért a politikai gyakorlat teljes jelenségét nem merítené ki, ha elemzésekor kizárólag közvetlen hatékonyságát tekintenénk kritériumnak, noha e hatékonyság totalitásának kétségkívül fontos, sőt nélkülözhetetlen mozzanata. Ugyanis valamely politikai döntés és az alapjául szolgáló politikai koncepció stb. valójában politikailag nem releváns többé, mihelyt nem hatékony. (Persze szerepet játszhat, sőt olykor fontos szerepet is, az ideológiai fejlődésben általában – elég, ha Platón államelméletére utalunk –, mégis kívül reked a politikai életben kifejeződő valóságos dinamikán.)

De a vizsgálódás ellaposodna, ha a közvetlen hatékonyságnak ezt a magában véve fölöttébb fontos motívumát abszolutizálnánk, mint ezt az úgynevezett reálpolitika elméleti szószólói szokták tenni. A történelem objektív ontológiai szemléletének figyelembe kell vennie azokat az oksági láncolatokat, amelyeket valamely politikai döntés vált ki. Amikor időtartamról beszéltünk, akkor ezzel természetesen nem valami elvont, mennyiségileg meghatározható időszakaszra gondoltunk, hanem arra a kérdésre, hogy vajon a – bármilyen tudatossággal – teleológiai tételezés révén mozgásba hozott új oksági mozzanatok befolyásolják-e a válságba jutott,

döntő gazdasági tendenciákat. Az időtartam tehát csak annyiban kritériuma valamely politikai döntésnek, amennyiben következményei világosan bizonyítják, hogy rá tudtak-e találni, bármilyen ideológiai megokolással, a társadalmi fejlődés meghatározott valódi tendenciáira, és hogy vajon hatottak-e és miként hatottak az általuk kiváltott oksági sorok erre a fejlődésre. Világos, hogy minél nagyobb az itt kialakuló divergencia, annál kevésbé tartós általában maga a döntés. Ennyiben a politikai cselekvés hatékonysága csak hosszabb távon teljesül be. Csak ez jelzi, hogy az aktuális siker nemcsak azoknak az erőknek a futólagos, pillanatnyi csoportosulását tudta létrehozni, amelyek elegendőknek látszottak valamely válságos helyzet közvetlen végigvitelére, hanem egyúttal hatásosan ösztönözte az akut zűrzavarok mögött ható lényeges erőket is.

Persze ezt is társadalmilag-történelmileg konkrétan kell felfogni, és ez elválaszthatatlanul összetartozó kettősséget jelent: mindenekelőtt a gazdasági-társadalmi szükségszerűség, a lényeg érvényesül a történelmi folyamatban: minden döntés és tett – a zseniálisak és a kontárok, a becsületesek és a bűnösek egyaránt – csak siettető vagy kerülőutakra terelő befolyást gyakorolhatnak rá. 1789 felvetette Franciaország számára a polgári társadalom problémáját. Ez – via terreur, Napóleon, restauráció, polgárkirályság, második császárság stb. – csak Mac Mahon bukásával valósult ugyan meg a Harmadik Köztársaságban, de végül mégis csak megvalósult. Másrészt például Napóleon vagy Lajos Fülöp egyaránt és egyedülálló módon segítettek kialakítani éppígylétének egyes mozzanatait. És a lényeg, mivel valóság, sohasem választható el egészen a megvalósulásban éppígylététől. Az ilyen fejlődések konkrétsága tehát oda vezet, hogy az objektív társadalmi determináltság és a tevékenységre mozgósított embernek az eközben kialakuló társadalmi struktúra és dinamika éppígylétére gyakorolt formáló befolyása ellentmondásokkal megterhelt egységben jelentkezik. E két ellentmondó fejlődési tényezőt nem nehéz megérteni. Világos, hogy 1789 a feudalizmus szétzúzásával szabaddá tette az utat a kapitalizmus kibontakozása előtt, s ez ettől kezdve feltartóztathatatlanul érvényesült, függetlenül attól, hogy a restauráció, szándéka szerint, az ellenkezőjére esküdött fel,

vagy hogy a polgárkirályság ennek csupán egyik tényezőjét akarta tudatosan elősegíteni. Az ilyen folyamatok objektív ellenállhatatlanságát korántsem szüntetheti meg, hogy értelmük e kibontakozás folyamatában szintén továbbfejlődött, benső minőségi változásokat idézve elő; így nőtt át például a bismarcki birodalom kapitalizmusa a vilmosi korszak imperializmusába stb. Mégis mindez nemcsak egyszerűen megtörtént az emberekkel, hanem, objektív szükségszerűsége ellenére, saját tetteik gyümölcse is volt; a júniusi napok megrázkódtatása nélkül feltehetően nem alakult volna ki Franciaországban a Második Császárság, de éppen azok az emberek cselekedtek így, akik maguk is átélték ezt a megrázkódtatást.

Nem annyira maga a dolog tehet arról, hogy ezt az ellentmondást nehéz egységként felfogni és értelmezni, hanem inkább a hamis, fetisizáló gondolati beállítottságok, és itt egyremegy, hogy vulgármarxista módon teljesen függetlenítik-e a gazdasági folyamatot az emberek előrehajtó aktivitásától, vagy valamely idegen valóságba „belevetett", magányos döntésre, szabadságra „kárhoztatott" egyedi embert fetisizálnak-e. Pusztán arra utalunk – így jelezve mindenekelőtt egy közvetlen mozzanaton ennek az ellentétességnek a kiküszöbölhetetlen kölcsönös vonatkozását –, hogy gyakorlatilag nem lehet hatékonyan végigharcolni a konfliktusokat a népesség mindenkor döntővé vált rétegének mozgósítása és megszervezése nélkül; hogy ez a réteg a tizennyolcadik századi jakobinusokból vagy a huszadik századi nemzetiszocialistákból áll-e, az tisztán tényszerűen, tisztán elvontan egyremegy. Persze csak tisztán elvontan. Ugyanis már az ilyen tömegeket megmozgató eszmei, erkölcsi stb. tartalom is fölöttébb különböző, és ez a különbözőség rávési az összes később bekövetkező tettre a maga különösségét, specifikusan emberi, politikai sajátosságát. A genézisnek, egy mozgalom kezdeti útszakaszának társadalmi-emberi sajátossága meghatározza a későbbi gyakorlat irányát és tartalmát is. Az ember mint válszoló lény sohasem független azoktól a kérdésektől, amelyeket a történelem vet fel a számára, de az objektívvá vált társadalmi mozgás sem függetlenedhet társadalmi-emberi, politikai-erkölcsi eredetétől.

A politikai döntéseknek, a gyakorlatilag választott következő

láncszemek hatósugarának tartós hatása olyan problémát jelent, amelyben egyidejűleg reprodukálódik a teleológiai tételezések két nagy csoportjának azonossága és különbözősége. Az azonosság azon alapul, hogy mind a természettel folytatott anyagcsere folyamán, mind más emberek teleológiai tételezéseinek befolyásolása során csak akkor válhat objektíve hatásossá a tételezés, ha intencionált tárgyában valódi embereket, erőket stb. mozgat meg. A két teleológiai tételezési mód különbségének megfelelően, mint tudjuk, a második csoportban a bizonytalansági együttható nemcsak sokkal nagyobb, hanem nagyságrendje miatt új minőségbe csap át. Ez a különbség azonban nem szünteti meg az éppen meghatározott közös ontológiai alapot: a létre való rátalálás szükségszerűségét. Persze ez a természettel folytatott anyagcserében is bizonyos határok közt érvényes: egyrészt egyetlen tételezés sem hajtható végre a létrejövés összes mozzanatának teljes és adekvát ismeretében, másrészt ez a követelmény mindig a munka közvetlen céljára szorítkozik. Ez a megszorítás csak még világosabbá teszi a különbség minőségi jellegét. Nemcsak az ismeretlen tényezők köre hasonlíthatatlanul nagyobb a politikai döntések esetében, hanem a különbség minőségi sajátossága abban is kifejeződik, hogy a tárgy alapvető törvényszerűségeit a természettel folytatott anyagcsere során csak megismerni lehet, míg a társadalmi fejlődés éppen az ilyen ösztönzés révén, új formákat, új törvényszerűségeket bontakoztathat ki magában. Ha például egy politikai döntés kedvez a kapitalizmus fejlődésének, ez eközben abba a stádiumba léphet, amikor a relatív értéktöbblet visszaszorítja az abszolútat stb., s így a válság politikai megoldása során mozgásba hozott oksági sorok egészen új törvényszerű meghatározásokat idéznek elő. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy politikai döntések esetében lehetetlen megtalálni a valódi fejlődési tendenciákat és tartósan befolyásolni e tendenciák következményeit, csak azt nem feledhetjük el, hogy a politikai fejlődés lefolyása sohasem lehet olyan immanensen zárt, mint a munkatételezés, ellenkezőleg, azok az ellentmondások, amelyek megvalósulása során megmutatkoznak, új döntéseket követelnek, amelyek mibenlétét az eredetileg helyes döntések sem szavatolhatják. Így hát a hatás tartóssága valóban kritériuma ugyan a politikai tételezések társa-

dalmi helyességének, de nem olyan kritérium ez, amely előre racionálisan megismerhető. Erről csak a történelem mondhat – mindig post festum – érvényes ítéletet.

Ezzel azonban még csak ezen ellentmondásos – és adekvát módon csak ellentmondásosságában felfogható – folyamat bevezetéséhez érkeztünk el. A hivatalos tudomány fetisizáló gondolkodása – bevallottan vagy szemérmes hallgatással – mindig arra törekszik, hogy a tipikus társadalmi-emberi magatartásmódok ontológiailag lényeges történetiségét a tartalom „öröklétévé", „éveléssé" változtassák át, amelynek során a valódi folyamat dinamikus kontinuitása végső soron azonosnak megmaradó „szubsztanciává" merevedik. Ennek a mentalitásnak az ellentéténél viszont például a Ranke-típusú „historizmusban" vagy a mai strukturalizmusban az egyes szakaszok fetisisztikusan olyan statikus egyediséggé merevednek, amelyben nyoma sincs a genézisnek és amelyben a változásokat nem harcolták végig, de ez csak azt mutatja, mennyire viszolyognak a végletes munkamegosztásban specialistákká differenciált tudósok attól, hogy létezőknek ismerjék el a valóság dialektikusan ellentmondásos komplexusait. Itt szakítanunk kell mindazokkal az előítéletekkel, mintha létezne olyan politika, amely kezdettől fogva mindmáig radikális változás nélkül, változatlanul megőrizte volna döntő sajátosságait, vagy mintha a politika egyszerűen a mindenkori struktúra mozzanata volna, és jellegzetességeit egyáltalán nem lehetne átvinni más struktúrákra.

Marx az ötvenes években, főművének első megfogalmazásakor, foglalkozott ezzel a kérdéssel, amikor felvetette, hogy értelmes dolog-e a termelésről általánosságban beszélni. Azt válaszolta, hogy itt absztrakcióról van szó, amely azonban bizonyos feltételek mellett, amelyeket mindjárt felsorolunk, „értelmes absztrakció". Ennek az értelmességnek a feltételeit így foglalta össze: „amennyiben valóban kiemeli, rögzíti a közöset és ezzel megtakarítja nekünk az ismétlést. Mindamellett ez az *általános,* vagyis az összehasonlítás által különválasztott közös maga is sokszorosan tagolt, különböző meghatározásokba széjjelváló. Ebből némely dolog valamennyi korszakban, más dolog csak egynéhányban közös. Némely meghatározások közösek a legmodernebb és a legrégibb kor-

szakokban. Nélkülük nem képzelhető el termelés; ámde ha a legfejlettebb nyelveknek vannak is a legfejletlenebbekkel közös törvényei és meghatározásai, fejlődésük szükségképpen éppen ettől az általánostól és közöstől való különbségben rejlik; éppen azokat a meghatározásokat kell különválasztani, amelyek általában érvényesek a termelésre, hogy az egység mellett – amely már abból is következik, hogy a szubjektum, az emberiség, és az objektum, a természet ugyanaz – ne feledkezzünk meg a lényeges különbségekről."[94] Ha termékenyen akarjuk gyümölcsöztetni Marxnak ezt a megállapítását, akkor először azt kell figyelembe vennünk, hogy a termelésre, nem pedig az ideológia területére vonatkozik. Tudjuk korábbi elemzésekből, hogy a társadalom és a természet közti anyagcsere során végrehajtott elsődleges teleológiai tételezések tárgyi világa meghatározottabb és tárgyilag tartósabb, mint azoké a tételezéseké, amelyeknek tárgya más emberek jövőbeli, óhajtott cselekvése. Itt tehát még szigorúbban érvényes az a figyelmeztetés, hogy óvatosan kell használni az ilyen absztrakciókat. Másodszor is az elméleti felhasználás során sohasem szabad elfelejteni, hogy absztrakcióval, persze magából a lét folyamatából nyert absztrakcióval, de nem magával a lét folyamatával van dolgunk. Marx itt világosan kimondja, hogy – ontológiai szempontból – nincs „általában-való termelés". A folyamat elsődleges, létszerű mozzanatai a gazdasági struktúra, ennek változása és a folyamat kontinuitása. Ezt az „értelmes absztrakciót" tehát sohasem szabad elvont, logikai stb. ismérvek alapján megítélni és alkalmazni, ellenkezőleg, minden egyes általánosságnak a kritériuma mindig a valódi folyamat kontinuitása. Ezért magától értetődik, hogy a munka a maga eredeti formájában sokkal érthetőbb modellje lehet bonyolultabb formáinak, mint ez a társadalmi gyakorlat ideológiai formáinak esetében lehetséges. Marx nagyon világosan vázolja imént idézett fejtegetéseiben ezt a létből származó állandó modellszerűséget: „Termelés nem lehetséges termelési szerszám nélkül, még ha csupán a kéz is ez a szerszám. Nem lehetséges termelés múltbeli, felhalmozott munka nélkül, még ha ez a munka csupán az a készség is, amely a vadember kezében gyülemlett fel és koncentrálódott ismételt gyakorlás révén." És rögtön hozzáfűzi, hogy miként hamisítható meg ez a valóban létszerű helyzet

az absztrakt logikai alkalmazás folytán, amelynek indítékai itt persze apologetikusak: „A tőke többek között termelési szerszám is, múltbeli, objektiválódott munka is. Tehát a tőke általános, örök természeti viszony; mégpedig ha éppen azt a sajátosságot hagyom el, amely a ‚termelési szerszámot', a ‚felhalmozott munkát' tőkévé teszi."[95] Világos, hogy a politika mint az össztársadalmat érintő konfliktusok végigharcolásának formája, fejlődése során még ebben az oly kritikusan ellenőrzött értelemben sem tud munkaszerű modelleket kialakítani. A feltétlenül egyszeri kontinuitás, amelyet már a végigharcolás ténye is tartalmaz mint feladatot, nem engedi meg, hogy létrejöjjön egy ilyen elvont általánosság. Az „általános" politika határai sokkal szűkebbre szabottak, mint az általános termelés határai, amit már az is világosan mutat, hogy a végigharcolandó konfliktus a politika esetében a lényeg és a jelenség egységének területén játszódik le, és hogy annak közvetlen megoldási formája elkerülhetetlenül mindig a konkrét következő láncszem megragadása. Ahol mély és zseniális dolgokat mondtak ki a politikáról, például Machiavellinél, ezek lényegileg konkrét jellegűek, és az általánosság nem annyira elvonatkoztató, mint parabolaszerű.[96]

Természetesen nem fejthetjük ki részletesen, hogy milyen minőségi különbségek jönnek létre a politikai gyakorlat struktúrájában és dinamikájában – ehhez meg kellene írni egy gazdaságilag megalapozott világtörténelmet –, itt csak azt kell néhány velős példa segítségével megmutatnunk, hogy terjedelmét, tartalmát, sajátosságát, irányát stb. mindig különböző módokon, mindig az determinálta és determinálja, amit Marx valamely társadalom gazdasági struktúrájának nevezett. Ezzel persze csak az általánosan kötelező kereteket adtuk meg a politikai gyakorlat számára, de ezek már olyan minőségileg sajátos keretek, amelyek sohasem vezethetők le a „politika" elvont fogalmából. Csak az így adott mozgásteren belül bontakozhatnak ki a konkrét, politikailag végigharcolandó konfliktusok, a végigharcolás miléntje és oksági következményei itt is konkrétan állnak szemben egy véletlenekkel teletűzdelt determinációban ezzel a konkrét éppígyléttel. Először tehát ezt a mozgásteret kell a maga éppígyléttében megértenünk. Mindenekelőtt azt a képet idézzük fel, amelyet a fiatal

Marx adott a feudalizmus gazdasági-társadalmi sajátosságáról, világosan utalva eközben az itt lehetséges politikai gyakorlat sajátosságára: „A középkorban volt jobbágy, hűbérbirtok, iparos-korporáció, tudós-korporáció stb., vagyis a középkorban a tulajdon, a kereskedelem, a társadalom, az ember *politikai* volt; az állam anyagi tartalmát formája tételezte; minden magánszféra politikai jellegű vagy politikai szféra, illetve a politika a magánszférák jellege is. A középkorban a politikai berendezkedés a magántulajdon berendezkedése, de csak mert a magántulajdon berendezkedése politikai berendezkedés. A középkorban a népélet és az államélet azonos. Az ember az állam valóságos elve, de *a szabadságnélküli* ember. Ez tehát a *szabadságnélküliség demokráciája*, a végigvitt elidegenedés. Az elvont reflektált ellentét csak a modern világ sajátja. A középkor a *valóságos* dualizmus, a modern kor az *elvont* dualizmus."[97]

Egy évvel később Marx azt a társadalmi környezetet vizsgálta, amelyből a francia forradalomban és a forradalom után formailag és tartalmilag teljességgel másféle politikai gyakorlat alakult ki. Marx érthetően és tanulságosan abból indult itt ki, milyen szöges, minőségi ellentétben áll a forradalmi módon kialakult új társadalmi forma a feudális formával: „A politikai forradalom, mely ezt az uralkodói hatalmat megdöntötte és az államügyeket népügyekké emelte, mely a politikai államot mint *általános* ügyet, vagyis mint valódi államot konstituálta, szükségképpen szétzúzta az összes rendet, korporációt, céhet, kiváltságot, amelyek megannyi kifejezői voltak annak, hogy a népet elválasztották a maga közösségétől. A politikai forradalom ezzel *megszüntette a polgári társadalom politikai jellegét.* A polgári társadalmat egyszerű alkotórészeire zúzta szét, egyrészt az *egyénekre,* másrészt azokra az *anyagi és szellemi elemekre,* amelyek ez egyének élettartalmát, polgári helyzetét alkotják. Kiszabadította a hűbéri társadalom különböző zsákutcáiba mintegy szétosztott, szétdarabolt, szétfolyt politikai szellemet; egybegyűjtötte ebből a szétszórtságból, megszabadította a polgári élettől való keveredéstől és konstituálta mint a közösségnek, a nép *általános* ügyének szféráját, eszményi függetlenségben a polgári élet eme *különös* elemeitől. A *meghatározott* élettevékenység és a meghatározott élethelyzet egy csak egyé-

ni jelentőségre süllyedt le. Nem alkotta többé az egyénnek az államegészhez való általános viszonyát. A közügy mint olyan viszont minden egyén általános ügyévé, a politikai funkció pedig általános funkciójává vált."[93]

Azért idéztük ezt a szembeállítást, mert meg akartuk mutatni, hogy a társadalomnak egyik formációból a másikba való gazdasági-társadalmi struktúraváltozása nemcsak új tartalmakat ad a politikának, hanem az elveket sem hagyja változatlanul. A struktúra itt megmutatkozó változásai teljesen új konstellációkat teremtenek a gyakorlat számára, amelyek egyaránt vonatkoznak a politikusnak és követőinek társadalmi típusára és a cselekvés mindenkori céljaira és megvalósításának módszereire. Ez a változás persze nemcsak az egyik formációról a másikra való átmenetre érvényes. Valamely formáció fejlődése során látszólag csak lassú fejlődés megy végbe, miközben a tartalmiság struktúrája változatlan marad; de ez a stabilitás csak látszat. A struktúra legtöbb és nagyon gyakran legfontosabb mozzanatai minőségileg megváltozhatnak akkor is, ha valamely formáción belül történnek ilyen lassú változások. Így a feudális struktúra átalakulása külső formáját tekintve gyakran a feudalizmuson belüli harcként kezdődik meg, amelyet túlnyomórészt feudális eszközökkel vívnak, és igazi alakját csak a késői stádiumokban éri el; így a polgári társadalom kapitalista elkülönülése és önállósulása először a laissez faire megvalósulásaként jelenik meg, hogy később – gondoljunk a New Dealre – erőteljes állami intervencionalizmust alakítson ki, amelynek persze nincs már köze az állam és a társadalom korábbi összekapcsolódási módjaihoz stb. Az ilyen változások esetében is tévútra vezet minden formalista rendszerezési kísérlet. A változások csak konkrétan, társadalomontológiailag érthetők meg, mint annak a nagy folyamatnak a meghatározott mozzanatai, amelynek tartalmát a természeti korlátok visszaszorulása, a társadalom növekvő társadalmasodása stb. alkotja.

Az itt döntő ontológiai problémát már a fiatal Marx alaposan szemügyre vette, amikor arról beszélt, hogy „különbség ütközik ki mindegyik egyén életében, amennyiben ez az élet egyrészt személyes, másrészt be van sorolva a munka valamelyik ága és az ahhoz tartozó feltételek alá". Ez a besorolás persze nem szünteti meg a

személyiséget, noha megszabja és meghatározza, de az itt lényeges „különbség csak egy más osztállyal való ellentétben ütközik ki" vagy a saját társadalmi-gazdasági válsághelyzeteiben. Az embernek ez a társadalmi meghatározottsága „a rendben (méginkább a törzsben) még el van fedve, például a nemes mindig nemes marad, a roturier* mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonyaira; ez egyéniségétől elválaszthatatlan minőség". Ugyanis csupán a kapitalista társadalom idézi elő, hogy „az életfeltételek az egyén szempontjából véletlenszerűek".[99] A véletlenszerűséget itt természetesen tisztán a társadalmi lét ontológiájának a szempontjából kell vizsgálni, mint ami az ember természeti létezésének és társadalomban elfoglalt helyzetének viszonyát jellemzi. Ugyanis valamely általánosságba absztrahált lét álláspontjáról valamely ember konkrét léte egyúttal egészen szükségszerű és teljesen véletlen. Marx meghatározása ezzel szemben arra utal, hogy a társadalmi munkamegosztás, a megadott marxi értelemben vett elosztás tisztán társadalmivá vált, hogy levetette eredeti, természeti meghatározottságait. Gondoljunk arra, hogy például a poliszpolgár a föld magántulajdonosa volt ugyan, de csak a közösség tagjaként lehetett az, ami mind gazdaságilag, mind ideológiailag a legmeszszebbmenő következményeket vonta maga után, például a klaszszikus ókorban nem találunk vizsgálódásokat arra vonatkozólag, hogy a földtulajdon melyik formája a legtermékenyebb; ellenkezőleg, az érdeklődés pusztán arra irányult, „hogy a tulajdon melyik módja hozza létre a legjobb állampolgárokat"[100].

A végtelenségig folytathatnánk az ilyen ellentétességek felsorolását. Itt csak azt akartuk néhány utalással jelezni, milyen mélyrehatóan különbözhetnek minőségileg a politikai gyakorlat tárgyiasságai a különböző formációkban (és ezek fontos fejlődési szakaszaiban is), és hogy az ebből eredő minőségi ideológiai különbségek mennyire vezethetők és vezetendők vissza a társadalmi lét minőségileg más sajátosságaira. E különbözőségek legáltalánosabb alapjaira utaltunk már: a természeti korlátok visszaszorítására, a társadalom növekvő társadalmasodására. Most csak azt a mozzanatot kell ebből a komplexusból kiemelni, amely fordulatokat

* *nem nemes, polgári személy, közrendű* – (A szerk.)

előidézve befolyásolta az összpolitikai gyakorlatot. Ugyanis minél inkább érintetlenek még a gazdasági-társadalmi viszonylatokban a természeti vonatkozások, annál határozottabban alakul ki bennük súrlódásmentes önreprodukciójuk megközelítően abszolút optimuma, amelyet a gazdasági továbbfejlődés csak szétrombolhat. A polisz szempontjából Marx így határozza meg ezt: „E közösség fennmaradásának előfeltétele a közösség szabad önfenntartó parasztjai közötti egyenlőség fenntartása és a saját munka mint tulajdonuk fennmaradásának feltétele."[101] Mármost ebből a – gazdaságilag kikerülhetetlen – fejlődés számára ez következik: „Ahhoz, hogy a közösség a régi módon, mint olyan, tovább létezzék, az szükséges, hogy tagjai az előfeltételezett objektív feltételek között termelődjenek újra. Maga a termelés, a népesség szaporodása (ez is a termeléshez tartozik) szükségszerűen apránként megszünteti ezeket a feltételeket; szétrombolja őket, ahelyett hogy újratermelné stb., és ezáltal a közösség elpusztul azokkal a tulajdonviszonyokkal együtt, amelyeken alapult."[102] Ez a gazdaságilag-korlátozott társadalmi virágkorok után bekövetkező gazdaságilag-társadalmilag elkerülhetetlen felbomlás minden még nem egészen társadalmasult társadalom szükségszerű útja. Ennek a politikai gyakorlat szempontjából az a következménye, hogy ez a gyakorlat visszafelé irányul: minden önmagát komolyan vevő reform ösztönösen és tudatosan is az elmúlt optimális állapot visszaállítását tűzi ki célul.

A kapitalizmus az első olyan gazdasági formáció, amelynek reprodukciós folyamata nem kötődik ilymódon valami elmúlt állapothoz, s amelyben – a történelemben először – a politikai gyakorlatot alkotó teleológiai tételezések célkitűzései, politikai tartalmukat tekintve, szükségképpen nem valamely múltbeli helyzet visszaállítására, hanem egy jövőbeli állapot előidézésére törekszenek. Kezdetben persze csak – még felismerhetetlen – objektív tendenciájuk szerint. A tulajdonképpeni ideológiai kifejezés látszólag most is az elmúlt állapot visszaállítására törekszik. Persze már az ilyen tételezések ideológiai megalapozásában is kifejeződik a bennük működő hamis tudat: hiszen valójában nem saját társadalmi fejlődésük korábbi virágkorának visszatérését akarják, hanem olyan „eszménynek" felfogott társadalmi létmódot tűznek

maguk elé, amelynek vonásait a hagyományból és az irodalomból merítik. Már a középkor radikális eretnekmozgalmainak ideológiájával is ez volt a helyzet, és ilyen a tizenhetedik–tizennyolcadik századi angliai és franciaországi nagy polgári forradalom is. A politikai gyakorlatban az újfajta orientáció azzal tette meg az első lépést a valóságnak inkább megfelelő jelenségmód irányába, hogy a francia forradalom elsőként nem a vallásból, hanem a klasszikus ókor profán-evilági életéből merítette példaképét. (Másik átmeneti forma az elfordulás a történelemtől, mely a jövő felé való irányulást úgy fogja fel, mint az ész birodalmának megvalósulását.) Nem feledhetjük el ugyanis, hogy – semmiesetre sem függetlenül annak a hosszú ideig tartó, társadalmilag meghatározott gyakorlatnak az uralmától, amely a múlt megjelenítésére törekedett – az Európában uralkodó kereszténység szemében a múlt szintén eszményi állapotnak látszott, és hogy már a görög mítoszok óta a múlt, nem pedig a jövő számított a jelenkori cselekvés példaképének. Az ilyen beállítottság mély begyökerezettsége, gazdasági-társadalmi közvetítéssel, már a mindennapi életben is arra irányul, hogy a múltból való eredetnek szellemi-erkölcsi fölényt tulajdonítson ahhoz képest, amit az ember pusztán önmaga alkotott, és hogy a nagy ősök elkallódott öröksége iránt nagyobb bizalmat tápláljon, mint a „self-made man" iránt. Noha a gazdasági fejlődés napról napra erőteljesebben zúzza szét ezt az elképzelést, ez még mindig gyakran létezik és hat, és a mindennapok „világnézetéből" kiindulva befolyásolja az egész ideológiát. Itt nem fejthetjük ki, miként harcolt és harcol az új ideológia létszerűen szükséges elterjedése a vallásos ideológiával, és miként hat erre. Csak azt kellett megmutatnunk, hogy szükségképpen mélyrehatóak voltak a politikai gyakorlatnak és ideológiai kifejezési formáinak létében és működésében bekövetkező minőségi változások.

De bármilyen erőteljesen hatnak is az ilyen minőségi változások, ilyen fordulatok a politikai ideológiára, bármilyen különböző ideológiákat hoztak is létre, mindezekben még túlnyomórészt e fejlődés objektív tényezőjéről van szó. Most a társadalmi konfliktusok végigharcolásának szubjektív tényezőjére kell egy pillantást vetnünk. Eközben sohasem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy

ez a szembeállítás nem jelenti egymástól teljesen független tényezők elismerését. Azt a valódi mozgásteret, amelyben a szubjektív tényező megjelenik, mindig a gazdasági-társadalmi fejlődés határolja körül. De itt is érvényes, hogy az ember válaszoló lény, akinek számára a kérdéseket az objektív folyamat veti fel. Csupán azért jogos a szubjektív tényezőről külön beszélni – de ez a „csupán" egy egész, fölöttébb nagyhatású komplexus –, mert minden kérdés csak válaszhoz vezető megfogalmazása révén válik igazi kérdéssé, és enélkül esetleg csak nehezen elviselhető állapot maradna, és mert a válasz tartalma, iránya, intenzitása stb. döntő jelentőségre juthat az objektív fejlődés által előidézett problémák végigharcolásának eredménye szempontjából. Nagyon messzemenőkig a szubjektív tényezőben kialakuló választól függ – de persze ez nem szüntetheti meg a gazdasági fejlődés lényegi szükségszerűségét –, hogy valamely válság milyen utakra viszi a fejlődést.

A szubjektív tényező hatósugarának közelebbi körülhatárolása céljából kísérletet kell tennünk arra, hogy ennek a mindenkori társadalmi status quóhoz való viszonyát egészen általánosan megjelenítsük, és eközben sohasem feledkezhetünk meg az általánosításoknak a társadalmi életben megmutatkozó léthatárairól, különösképpen a tökéletesen és a tökéletlenül társadalmasult társadalmak imént vizsgált különbségéről; vizsgálódásaink ezért főként az első, az újkori típusra szorítkoznak majd. Marx a *Német ideológiá*-ban pontos leírását adja a társadalom normális ideológiai készletének: „Az uralkodó osztály gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis az az osztály, amely a társadalom uralkodó *anyagi* hatalma, egyszersmind uralkodó *szellemi* hatalma is. Az az osztály, amely az anyagi termelés eszközeit kezében tartja, ezzel egyszersmind a szellemi termelés eszközei fölött is rendelkezik, úgyhogy ezzel egyszersmind azoknak a gondolatai, akik híján vannak a szellemi termelés eszközeinek, átlagban neki vannak alávetve. Az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint az uralkodó anyagi viszonyok eszmei kifejezései, a gondolatként megfogalmazott uralkodó anyagi viszonyok; tehát éppen azoké a viszonyoké, amelyek az egyik osztályt uralkodóvá teszik, vagyis ez osztály uralmának gondolatai. Az egyéneknek, akik az

uralkodó osztályt alkotják, egyebek közt tudatuk is van és ennélfogva gondolkodnak; amennyiben tehát mint osztály uralkodnak és teljes terjedelmében meghatároznak egy történelmi korszakot, magától értetődik, hogy ezt egész kiterjedésükben teszik, tehát egyebek közt mint gondolkodók, mint gondolatot termelők is uralkodnak, koruk gondolatainak termelését és elosztását szabályozzák; hogy tehát gondolataik a korszak uralkodó gondolatai."[103] Az itt kimondott gondolatokat nem szabad azzal triviálissá tenni, mintha például „magukbanvéve időtlen" jellegű emberek egyszerűen alá volnának vetve valami külső hatalomnak. Ellenkezőleg, arról van szó, hogy az így kialakult társadalmi lét természetes életalapot ad az emberek átlaga számára és az emberek gondolatai lényegileg azt kísérlik meg, hogy tudatosítsák saját személyes létüket. Számunkra nem új jelenség már, hogy ez azután nemcsak a társadalmi munkamegosztás által kialakított értelmiségi rétegben nyilvánul meg, hanem több-kevesebb általánossággal átlagosan mindenkiben, aki létszerűen kötve érzi magát ehhez a létformához; hiszen a tárgyiasulás és a külsővéválás elemi társadalmi életformák, amelyek nélkül sem a munka, sem a nyelv nem volna lehetséges, a társadalmi általánosítás tendenciája tehát szintén minden társadalomban élő ember elemi megnyilvánulási módja.

Marx további fejtegetései során is utal arra, hogy a munkamegosztás bizonyos fejlettségi fokain szükségképpen kialakulnak ideológiai jellegű különbségek, ezek azonban válságos helyzetekben, amelyek az uralkodó osztályok létezését és ezzel a hozzájuk tartozó, velük létszerűen összefonódott emberek életmódját veszélyeztetik, háttérbe szoktak szorulni. Az ideológia, noha szintén tudatforma, korántsem egyenesen azonos a valóságról kialakított tudattal; az ideológia mint a társadalmi konfliktusok végigharcolásának eszköze, kiemelkedően a gyakorlatra tör, és így, természetesen sajátosságának keretei között, rendelkezik minden egyes gyakorlatnak azzal a közös tulajdonságával is, hogy egy megváltoztatandó valóságra irányul (aholis, mint már kimutattuk, az adott valóság védelme a megváltoztatási kísérletekkel szemben ugyanezt a gyakorlati szerkezetet mutatja). Az összgyakorlaton belül az ideológiának az a sajátossága, hogy végső soron mindig

társadalmi beállítottságú általánosítás, vagyis olyan jelenségcsoportok elvonatkoztató szintézise, amelyek közössége főként abban rejlik, hogy együtt tarthatók fenn, változtathatók meg vagy vethetők el. Ebből alakul ki az az értékhierarchia, amelyre Marx utal: saját meghatározott osztálylétük, saját osztályuk mégoly éles kritikusai is úgy szokták kifejezésre juttatni osztálykötöttségüket, hogy társadalmi válságok idején emellett az osztály mellett foglalnak állást. Ugyanezekben a gondolatmenetekben Marx teljes joggal mutatja meg: „Forradalmi gondolatok létezése egy bizonyos korszakban feltételezi már egy forradalmi osztály létezését."[104] Feltétlenül hangsúlyoznunk kell a „forradalmi osztály" vonatkozást, mert abból a korábbi különbségtételünkből, amely a jövőre irányuló társadalmakat elválasztotta azoktól, amelyek hasztalanul valamely elmúlt optimális állapot helyreállítására törekszenek, az is következik, hogy forradalmi ideológiával rendelkező osztályok csak az első csoportban alakulhattak ki, sem a rabszolgák, sem a plebejusok nem bontakoztattak ki ilyet, és a középkor bizonyos eretnekcsoportjainál tapasztalható ilyen irányú kezdeményezések elképzelhetetlenek a kezdődő kapitalizmus városi befolyása, vagyis egy olyan fejlődés nélkül, amely gazdaságilag arra hivatott, hogy szétrobbantsa a feudális társadalmi rendet.

Ha forradalmi osztályokról beszélünk, akkor mindenekelőtt a magábanvaló osztály, vagyis az uralkodó osztállyal szembeni osztály és a magáértvaló osztály közti marxi különbségtételt kell hangsúlyoznunk. Már ezt az első megfogalmazást is, amely szigorúan az osztálytípusok fejlődésére szorítkozik, ez a fölöttébb fontos megfogalmazás követi: „De az osztálynak osztály elleni harca politikai harc."[105] Ezzel a közvetlen harc, amely az értéktöbbletért folyik, beilleszkedik az össztársadalom nagy komplexusába; politizálódása magában foglalja a társadalmi lét totalitásának gyakorlati megváltoztatására törekvő orientációt, s e harc szellemi eszközei csak a társadami meghatározások általánosításai lehetnek, mert csak az ilyen jellegű közvetítések változtathatják az elégedetlenség spontán mozgalmait politikai tettekké, amelyek bizonyos körülmények között forradalmi akciókká szintetizálhatók. Ezek a politikai-gyakorlati irányultságú, noha egyéni kiindulópontjaikat tekintve intellektuális és emocionális ösztön-

zések által kiváltott általánosítások alkotják azt a közeget, amelynek segítségével a politikai gyakorlat túlnőhet a közvetlen osztályérdekeken, és társadalmilag is egyetemes mozgalommá válhat. Bennünket itt a kérdés ideológiai oldala érdekel, és Marx és Engels fel is veti ezt a *Kommunista Kiáltvány*-ban, ahol arról beszélnek, hogy közelgő forradalmi szituációkban miként szerezhetnek az elnyomott osztályok szövetségeseket, sőt küzdőtársakat, ideológusokat, ideológiai vezetőket az uralkodó osztályból. Miután kimutatták a tényt a maga történelmi mivoltában, úgy jellemzik a cselekvő ideológusokat, hogy ezek „az egész történelmi mozgalom elméleti megértéséig küzdötték fel magukat"[106].

Mint mindenütt, a fogalmi tisztaság érdekében itt is elsősorban azt kell tanulmányozni és kifejteni, hogy forradalmi helyzetekben miként ágazik el a politikai gyakorlat az ideológiai szférába, mert ezek a helyzetek világosabban fejezik ki a meghatározások totalitását, és az egyes meghatározásoknak élesebb profilt, nagyobb szemléletességet kölcsönöznek, mint a mindennapi élet normális konfliktusai. Emellett persze még ahhoz is ragaszkodnunk kell, hogy egyrészt ez utóbbiakban ugyanazok a problémák bukkannak fel, másrészt a forradalmi kiéleződés minőségi fokozódásra vezethet ugyan, de sok lényeges mozzanatban hasonló szerkezeti összefüggéseket is mutat. Ezért elméletileg nagyon érdekes látni, miként általánosítja Lenin éppen olymódon Marx ilyen megállapításait, hogy a mindennapok osztályharcára is alkalmazza őket és itt betöltött funkcióikból próbálja meghatározni lényegüket. Akárcsak Marx, Lenin sem tartja megengedhetőnek, hogy az osztályharcot a burzsoázia és a proletariátus közvetlen ellentétességeire korlátozzák. Ez szerinte csak spontán trade-unionista tudatot hoz létre a proletariátusban. És egészen Marx értelmében csak ott ismeri el az igazi osztályharcot, az igazi proletár osztálytudatot, ahol a politikum elsődlegessége tudatosan fejeződik ki. Azt mondja erről, általánosítva és továbbfejlesztve a *Kommunista Kiáltvány-t:* „A politikai osztályöntudatot csak *kívülről* lehet eljuttatni a munkáshoz, vagyis csak olyan területről, amely kívül esik a gazdasági harc körén, a munkások és munkaadók kölcsönös viszonyának körén. Ez a tudás kizárólag *minden* osztály és réteg államhoz és kormányhoz való viszonylatainak te-

rületéről, az *összes* osztályok kölcsönös vonatkozásainak területéről meríthető."[107] Ezért állítja szembe a szakszervezeti titkárt a néptribunokkal.[108] Ezért követeli a munkások szervezete mellett a forradalmárok szervezetét is. És itt levonja, ismét általánosítva, a *Kiáltvány* megállapításainak végső következményeit. Az utóbbi szervezetben *„teljességgel el kell tűnnie minden különbségnek a munkások és az értelmiségiek között"*[109]. A történelem szubjektív tényezője csak akkor bontakozhat ki teljes erővel a konfliktusok végigharcolásának érdekében, ha egyrészt az adott társadalmi állapotokkal való pusztán közvetlen elégedetlenség, a velük való szembenállás elméletileg is ezek totalitásának tagadásává fokozódik, másrészt az így kialakuló megokolás nem marad pusztán a fennálló rend totalitásának kritikája, hanem arra is képes, hogy az így szerzett felismeréseket átvigye a gyakorlatba, tehát az elméleti felismerést az ideológia átütő erejű gyakorlatává fokozza. A fiatal Marx ezt a folyamatot már a hegeli jogfilozófiáról írott bírálatában velősen és szemléletesen így fogalmazta meg: „A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyver kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja. Az elmélet akkor képes a tömegek megragadására, ha *ad hominem** érvel, és akkor érvel *ad hominem*, ha radikálissá lesz. Radikálisnak lenni annyi, mint a dolgot gyökerében megfogni. De a gyökér az emberek számára maga az ember."[110]

Épp itt, ahol a teleológiai tételezések gyakorlati jelentősége eléri csúcspontját, látható, hogy csak létük és lényegük teleológiai jellegű. Sem az őket létrehozó társadalmi folyamatnak, sem a politikai tettek kísérőjelenségeinek nincs közük semmiféle teleológiához. Lenin mint a szubjektív tényező nagy teoretikusa ennek történelmi lehetőségeiről és szerepéről szólva nagyon világosan fejezi ki ezt a tényt. A politikai konfliktusok végletes kiéleződéséről, valamely forradalmi helyzet feltételeiről beszél; ezek akkor érnek be, „amikor a *‚lenti rétegek'* nem *akarnak* többé, és a ‚fenti rétegek' nem *tudnak* többé a *régi módon* élni".[111] Az *akarás és tudás* ellentéte mindenekelőtt a politikai gyakorlat ellentétes mód-

* az emberhez, személyhez szólóan – (A szerk.)

ját fejezi ki két pólusán, mivel az uralkodó osztály számára az élet normális, sőt már a nem túlontúl abnormális reprodukciója is elegendő a status quo fenntartásához, míg az elnyomottaknak erélyes és egységes akarati aktusra, tehát igazi aktivitásra van szükségük. Ez határozza meg a szubjektív tényezőnek azt a döntő funkcióját, amelyet a társadalom formációinak átalakulásában betölt.

Leninnek ebből a megfogalmazásából két dolog következik. Először is az, hogy egyetlen uralom sem omlik össze egyszerűen önmagától, amit ismételten úgy fejez ki, hogy politikailag nincs abszolúte kiúttalan helyzet, ami magától értetődően involválja ennek ellentétét is, azt, hogy automatikusan kedvező megoldás sem lehetséges. A nagy történelmi változások tehát sohasem egyszerűen a termelőerők fejlődésének, a termelési viszonyoknak és ezek közvetítésével az egész társadalomra gyakorolt robbantó hatásának mechanikusan szükségszerű következményei. Másodszor is e negatívumnak egy pozitívum felel meg: a megváltoztató aktivitás, a forradalmasító gyakorlat termékenysége. A forradalmak nagy, világtörténelmi tanulsága, hogy a társadalmi lét nem pusztán megváltozik, hanem újból és újból megváltoztatják azt. Ezt az aktív oldalt hangsúlyozza az imént idézett lenini meghatározás. Ennek szükségszerű történelmi következménye az, hogy a gazdasági fejlődés objektív forradalmi helyzeteket teremthet ugyan, de korántsem alakítja ki ugyanakkor velük törvényszerű összefüggésben a ténylegesen és gyakorlatilag döntő szubjektív tényezőt is. A konkrét társadalmi-történelmi körülményeket minden egyes esetben konkrétan kell megvizsgálni. Általános ontológiai szempontból végső soron minden egyes emberi döntés alternatív jellegén alapulnak, amelynek az a szükségszerű előfeltétele, hogy ugyanazok a társadalmi események különbözőképpen hatnak különböző rétegekre és ezeken belül a különböző egyénekre. De egyértelműen csak ezek az események, és az általuk teremtett helyzetek lehetnek okságilag meghatározva. Természetesen minden egyes egyedi ember minden reagálási módjának megvan a maga konkrét-okságí előtörténete; determináló befolyása azonban távolról sem olyan egyértelmű, mint két gazdasági jelenség összefüggése. Lenin mindig világosan látta az emberek állásfoglalásának ezt a sokértelműségét nagy döntések előtt. Amikor a novemberi döntés előestéjén igent

mondott a fegyveres felkelés szubjektív feltételeire, egyúttal minden szépítgetés nélkül megállapította, hogy vannak az elnyomott tömegeknek olyan részei, amelyek közvetlen, kiúttalannak látszó kétségbeesésükben a legvégletesebb reakció befolyása alá kerültek, és higgadt objektivitással fejtette ki, miért kellett ennek így történnie.[112] Másutt egy sereg olyan forradalmi helyzetet sorolt fel, amelyek még nem vezettek forradalmakhoz; így a hatvanas éveket Németországban, az 1859–61-es és 1879–80-as időszakot Oroszországban. „Miért? Mert nem minden forradalmi helyzetből bontakozik ki forradalom, hanem csak olyan helyzetből, amelyben a fent felsorolt objektív változásokhoz még egy szubjektív is járul, nevezetesen, hogy: a forradalmi *osztály* forradalmi tömegakciókra való képessége elég *erős* legyen ahhoz, hogy szétzúzza (vagy megrendítse) a régi kormányzati hatalmat – amely soha, még a válságok korszakaiban sem ‚dől meg', ha nem ‚döntik meg'."[113]

Ebből természetesen nem következik semmiféle történelmi irracionalizmus, semmiféle „káosz", amelyben csak a „zseni" találhatja meg a helyes kiutat stb. Ezek a szubjektív tényezőn belül megmutatkozó divergenciák szintén kivétel nélkül oksági meghatározottságúak, és ezért – legalábbis post festum – teljesen racionálisan foghatók fel. Ennek korántsem mond ellent, hogy a társadalmi döntések szituációinak mindig szükségképpen jelentős alkotóelemei az ilyen divergenciák, különbözőségek. Hiszen itt – az össztársadalom tömegmértékével mérve – annak az általunk már rég ismert helyzetnek legnagyobb mérvű kiéleződéséről van szó, hogy azoknak a teleológiai tételezéseknek a következményei, amelyek már embereket hivatottak új tételezésekre bírni, sohasem érhetik el azt a legalábbis közvetlenül egyértelmű meghatározottságot, mint azok, amelyek a társadalom természettel folytatott anyagcseréje során a lényeges természeti összefüggés viszonylag helyes megismerésén alapulnak. Ugyanis az itt szóbanforgó tételezések arra irányulnak, hogy alternatívát mutassanak, s az emberekhez közel hozzák az óhajtott döntést, sugalmazzák ezt nekik. Ezt a struktúrát nem változtatja meg lényegesen, legfeljebb még bonyolultabbá teszi a döntések előfeltételeit, indítékait stb., hogy politikai döntések esetében mindenekelőtt a gazdasági tények, de a korábbi politika következményei stb. is közvetlenül hatnak az

emberekre. Mivel azonban az emberek nem társadalmilag légüres térben cselekszenek, hanem mindig konkrét társadalmi környezetben, az ebben működő konkrét folyamatok összefüggésében, amelyek szintén konkrét alternatívákat vetnek fel a számukra, a tendenciák megismerése nehéz ugyan, és mindig magában foglal bizonytalansági tényezőket is, de korántsem lehetetlen.

Ha egészen konkrétan vizsgáljuk ezt a problémát, akkor még sokkal világosabbá válik, mint az úgynevezett normális mindennapi életben: aki kétségbe vonja, hogy az általánosság a lét kategóriája, mielőtt a gondolkodásban elfoglalhatná uralkodó helyét, és hogy különösképpen az általánosítás az emberi élet valóban mozgató erejét alkotja, annak – az emberre összpontosítva érdeklődését – a forradalmak történetét kellene tanulmányoznia. Hiszen lényegéhez tartozik, minden forradalmi helyzet objektív oldalának lényegéhez is, hogy – különösképpen tetőpontjain – egyszerűsíti, egyszerűsítve összefoglalja, általánosítja a társadalmi-emberi alternatívákat. Míg a normális mindennapi életben minden egyes olyan döntés, amely még nem vált teljes rutinná, számtalan „ha" és „de" légkörében születik meg, úgy, hogy már a totalitásról mondott ítéletekre, s még inkább a velük kapcsolatos állásfoglalásokra is csak fölöttébb ritkán és csaknem mindig igazi elkötelezettség nélkül kerül sor, addig a forradalmi helyzetben, sőt gyakran az ezt előkészítő folyamatokban is az elszigetelt részletkérdéseknek ez a rossz végtelensége néhány központi kérdésben koncentrálódik, amelyek azonban a legtöbb emberrel mint saját életük sorsproblémái állnak szemben, és amelyek a „normális" mindennapokkal ellentétben már közvetlenségükben is tiszta válaszokat igénylő, világosan megfogalmazott kérdések formáját veszik fel. A „következő láncszem" jelentősége tehát, mint kiút a válságból, amelyet korábban az objektív oldalról vettünk szemügyre, magában az életben közvetlenül a szubjektumhoz folyamodó hangsúlyt kaphat. De a létszerű megközelítés álláspontjáról felszínes és félrevezető volna, ha ebben a helyzetben csak válogatást látnánk a normális mindennapokban felvetődő, mindenkor számtalan részletkérdés között. Kétségkívül történik is ilyen válogatás, mégpedig elsődlegesen objektíve hatékony módon, hiszen itt egy valódi társadalom valódi problémakomplexusainak hierarchikus

elrendezéséről van szó. De az ilyen válogatásban egyúttal mindig általánosítási tendencia is rejlik. Az új áramlatok, amelyek a társadalom átalakítására hivatottak, létező tárgykomplexusokban testesülnek meg, amelyek az átalakulás végbemenetele után – akár sikerrel, akár kudarccal végződött is ez – az új tárgyakban, a régiek újraformálásában új létet nyernek az új léttotalitáson belül. Közvetlen értelemben a társadalmak átéltek néhány restaurációt. De lényegileg – bármit gondoltak vagy tettek is az emberek – egyetlen társadalom sem tudta helyreállítani a forradalom előtti állapotokat, a leghangosabb régi szavak mögött új értelem rejlik, amely egy másik, gazdagabban tárgyiasult társadalomnak felel meg, és ezzel a változással a benne élő emberek – gyorsan vagy lassan, tudatosan vagy öntudatlanul – szintén másokká alakulnak át.

Éppen a forradalmakban rajzolódik tehát ki a legfejlettebben, legadekvátabban, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket. A tömören felvetett középponti kérdések olyan nyomatékot kölcsönöznek a világot és ennek közvetítésével önmagát alakító „válaszoló lénynek", amellyel a normális mindennapi életben még a többi emberrel együtt sem, elszigetelten pedig még kevésbé rendelkezhetne. Az emberek ilyen aktivitása – nagy válságokban – társadalmilag létező jelenségvilágot hoz létre, amely továbbfejlődése során mindinkább megfelelhet a lényeg objektív előrehaladásának. Mármost ezt a megfelelést korántsem pusztán közvetlen gazdasági értelemben fogjuk fel. Valamely nagy gazdasági átalakulás, mindenekelőtt az egyik formációból a másikba való átmenet már maga is gondoskodik arról, hogy az emberi tevékenységi formák (és ezzel társadalmilag alapvető jellegük) alkalmazkodjanak az új termelési viszonyokhoz. Ez azonban, ami az embert mint totalitást illeti, fölöttébb ellentétes formákban, a megközelítés nagyon különböző fokain és módjain alakulhat ki. Ugyanis – és ezzel elérkeztünk az ilyen átalakulások ontológiailag alapvető problémájához – a gazdasági lényeg törvényszerű fejlődése, amelynek tartalmairól ismételten beszéltünk már, magábanvéve szigorúan szükségszerű ugyan, és menete független attól, amit az emberek gondolnak és akarnak, de csak puszta lehetőséget jelent az így kialakuló társadalmi lét totalitásának éppígylété számára, amelyhez e

lét mindenekelőtt mint jelenségvilág tartozik. Vagyis a lényegnek ez a fejlődése fölöttébb különböző jelenségformákban mehet végbe, amelyek egyrészt az egyes társadalmak politikai-társadalmi struktúrájának egymástól való eltéréseiben, másrészt a bennük kibontakozó emberek sajátosságában mint személyes lényegük különbözőségében nyilvánul meg. Mármost ebben a társadalmi fejlődés ontológiailag középponti kérdése fejeződik ki, nevezetesen az, hogy a gazdasági átalakulások társadalmi következményei ténylegesen felszabadítják-e, és ha igen, mennyire szabadítják fel az embereknek azokat az erőit, képességeit stb., amelyeket ők teszneknek társadalmilag lehetségessé. Ezt magának a lényegnek a fejlődése semmilyen körülmények között sem szavatolhatja benső szükségszerűségénél fogva direkt, mechanikus módon. E fejlődés válságokra vezet, ezek tettekre ösztönzik az embereket, és ezek a tettek megfelelő változásokat idéznek elő az emberekben. Korábban, amikor ezzel a jelenséggel foglalkoztunk, ebben ismertük fel az egyenlőtlen fejlődés okát. De csak most tárja fel ez a megállapítás központi ontológiai tartalmát: aki például az európai demokratikus forradalmakat a tizenhetedik századtól kezdve követi, az könnyen láthatja, miként alakították ki önmagukat a nagy nemzetek – pozitív és negatív értelemben egyaránt – tevékenységeik jellege folytán ezekben az átalakulásokban az ilyen emberréválás és ember-lét értelmében. Gazdaságilag mindenütt megvalósult a kapitalista termelési mód, Németországban is, ahol a forradalom mindig gyalázatosan letette a fegyvert a régi hatalmak előtt, s ahol ezért a jelenségvilág, az intézmények, az ezeket kezelő és ezek által kezelt emberek nem mentek át radikális átalakuláson. Azt is Németország példáján tanulmányozhatjuk (főként az 1789 és 1848 közötti időszakaszban), hogy az ilyen össznemzeti egyenlőtlen fejlődéseken belül egyes, különösen tipikusan ideológiai területeken is végbemehetnek egyenlőtlen fejlődések.

Ha tehát a marxizmus legpolitikaibb dokumentumában, a *Kommunista Kiáltvány*-ban az osztályharcoknak, tehát a politikai gyakorlatnak a végső perspektívája alternatív jellegű, akkor ebben a történelem folyásáról szóló marxi tanítás egyik középponti gondolata fejeződik ki. Ez világosan látható Marxnál, ahányszor a szocializmus megvalósulásáról beszél. A *Tőke* harmadik kötetében

Marx rátér a középponti kérdésre. Így határozza meg rögtön a „szabadság birodalmát", amelyet a szocializmus és magasabb fokon a kommunizmus hivatott megvalósítani: „A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik a nyomor és külső célszerűség diktálta munka; vagyis ez a birodalom a dolog természeténél fogva kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján." Ezekben a fejtegetésekben a társadalmi léten belül aláhúztuk a lényeg és a jelenség komplexusait, és ez nyilvánvalóan egybevág ezzel a marxi kettéosztással. Marx ezután a gazdaság specifikumát mint a szükségszerűség birodalmát konkretizálja; először megállapítja, hogy a termelőerők és az általuk kielégített szükségletek növekedése következtében szélesedik ez a birodalom, majd ehhez a gondolati szintézishez jut el: „Ezen a területen a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett hogy ez mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki. Az alapfeltétel: a munkanap megrövidítése."[114]

Kezdjük meg ennek az elméletileg oly fontos helynek a közelebbi vizsgálatát a munkanap megrövidítéséről szóló utolsó mondattal. Az ilyen konkrét megállapításokat ugyanis a jelenkor polgári tudománya arra szokta felhasználni, hogy a marxizmus „elavultságát" bizonyítsa. Valójában így áll a dolog: abban az időben, amikor Marx ezeket a sorokat írta, a kapitalista kizsákmányolásban az abszolút értéktöbblet játszotta a vezető szerepet. Nyilvánvaló, hogy a radikális átalakulás objektív előfeltételeinek perspektívájáról szólva az új formációban döntő szerepet kellett juttatni a munkanap megrövidülésének mint feltételnek. Időközben magának a kapitalizmusnak a fejlődése más gazdasági aspektust adott ennek a kérdésnek, mivel most már a relatív értéktöbblet uralkodik. Marx természetesen az akkor valóban meglévő helyzetből indult ki és ennek perspektíváit vizsgálta. Mivel azonban,

mint tudjuk, az abszolút értéktöbblet termelését „a munka tőke alá való formális besorolása anyagi kifejezésének" tekintette, a relatív értéktöbbletet pedig „valóságos besorolásnak".[115] a jelenlegi helyzet nem cáfolja meg a marxizmus módszereit. Pusztán arról van szó, hogy már a kapitalizmusban kezd megvalósulni a szocializmus egyik gazdasági „alapfeltétele", anélkül hogy ezzel – amit persze Marx sohasem állított – automatikusan megvalósulna a szocializmus. Így hát közelebbről kell megvizsgálnunk a módszertanilag döntő mozzanatokat.

Először is: a gazdaság a szocializmusban is a szükségszerűség birodalma és ez is marad. Az „ember természettel folytatott küzdelme" „életének megtartása és reprodukálása érdekében" létszerű alapjait tekintve elvileg nem változhat meg; ez az ember (társadalom) és a természet megszüntethetetlen viszonyán alapul. Marx itt, kifejezett polémia nélkül, visszautasít minden olyan utópiát, amely Fourier-tól Ernst Blochig feltételezi, hogy amennyiben a társadalomban kialakul a szabadság birodalma, akkor a természet létében és ezért emberhez és társadalomhoz való viszonyában elvi létszerű változás következik be. Ezzel kifejezést nyer a marxi ontológia egy fontos elve: a természeti létnek a társadalmi létbe való átmenete nem hathat vissza magának a természetnek a létszerű, kategoriális sajátosságára; amikor a munka és a belőle fakadó tudományok mérhetetlenül kiterjesztik a természet ismeretét, ez csak intenzívebbé teheti kettőjük anyagcseréjét, és nem is sejtett szintre emelheti ezt, de előfeltételei mindig csak a természet magábanvaló létének növekvő megismerésén, nem pedig a természet lét-elveinek megváltoztatásán alapulnak. Persze sokat beszélnek a gazdasági törvények „természettörvényszerű" jellegéről is. Ontológiailag annyiban nem egészen pontos a kifejezés, mivel minden gazdasági történés teleológiai tételezések által mozgásba hozott oksági láncolatokból áll, míg magában a természetben sohasem fordulnak elő teleológiai tételezések. E kifejezés pusztán azért jogosult, mert, mint ezt a Marx-fejezetben kimutattuk, a gazdasági fejlődés lényegi törvényei – nevezetesen a reprodukcióhoz szükséges társadalmi munkaidő csökkenése, a természeti korlátok visszaszorulása a társadalom növekvő társadalmiváválásával és az eredetileg kis társadalmaknak egy világgazda-

ság létrejöttére vezető integrálódásával egyidőben – létszerűen szintén a teleológiai tételezésekből fakadnak ugyan, de az e tényezők által kiváltott oksági láncolatok az ezeket előidéző tételezések tartalmától, szándékától stb. függetlenül érvényesülnek. Ebben az értelemben a gazdaság világa a szükségszerűség birodalmához tartozik. Eközben persze egy pillanatra sem téveszthetjük szem elől ennek a szükségszerűségnek és a természeti szükségszerűségnek az alapvető különbségét. A természeti törvények teljesen közömbösen viselkednek a társadalommal szemben. Már a „közömbös" kifejezésben is megengedhetetlen antropomorfizáló árnyalat rejlik. Ezzel szemben a szükségszerűség társadalmi birodalma minden emberi fejlődés motorja. Marx számtalan helyen mutat rá arra, hogy a munka által történt emberréválástól kezdve a munkamegosztás és munkamód legmagasabbrendű formáiig ezek szakadatlanul serkentették az ember emberréválását. Persze hozzáfűzi ehhez, hogy „az egyéniség továbbfejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelynek során az egyéneket feláldozzák"[116]. Így megy ez végbe, mint már szintén kimutattuk, a szükségszerűség birodalmának minden területén.

Mindebből látható, hogy ez az objektíve törvényszerű gazdasági folyamat magában foglalja ugyan, hogy a társadalmi lét magasabb szintre fejlődik, de semmilyen tekintetben sem teleológiai jellegű; a korábban jelzett keretek között a társadalmi lét társadalmiságának mind tisztább kibontakozása irányában halad, s ezzel olyan kérdések elé állítja az ezáltal alakított és átformált embereket, amelyek helyes megválaszolása valódi nembeli lényekké és egyúttal igazi egyéniségekké is teheti őket. Maga a folyamat persze létszerűen csak egy mindenkor valóságos mozgásteret ad e lehetőség számára. Nem maga a gazdasági folyamat határozza meg, hogy az imént jelzett értelemben vagy az ellentétesben válaszolnak-e az emberek, hanem ez alternatív döntések következménye, amelyek elé maga ez a folyamat állította őket. A történelem szubjektív tényezője tehát végső soron, de csak végső soron, a gazdasági fejlődés terméke ugyan, minthogy ez a folyamat veti fel azokat az alternatívákat, amelyek között az embernek döntenie kell, mégis lényeges értelemben e folyamattól viszonylag függetlenül cselekszik, mivel igenlése vagy tagadása csak lehetőségek szerint

kötődik hozzá. Ezen alapul a szubjektív tényezőnek (s ezzel az idcológiának) a történelmileg aktív, nagy szerepe. Amikor mármost Marx jellemezni akarja az átmenetet a szocializmushoz, az átlépést a szabadság birodalmába, már a szükségszerűség – megmaradó – birodalmának elemzésekor rátér erre a problémára. Ez még a gazdaságtan tiszta beszéde, amikor eközben ésszerű szabályozásról, „társadalmi ellenőrzésről", „legkisebb erőkifejtésről" beszél. De mihelyt arra tér rá, hogy az embereknek ezt „az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között" kell megszerveznie, máris ugrás jön létre a gazdaság világán belül. Ugyanis a termelékenység fokozására való törekvés spontán szükségszerűséggel magából a gazdasági tevékenységből fakad. Lényegileg melléktermeke, hogy eközben az emberek képességei is fejlődnek. Természetesen előfordultak és előfordulnak olyan esetek, ahol erre törekszenek és ezt serkentik; elég, ha a céhbeli kézművesség virágkorára gondolunk, vagy a jelenkorra, ahol a nevelési rendszer messzemenőkig arra törekszik, hogy előkészítsen a termelésre. Sőt ma már vannak olyan üzemek is, amelyekben e célra alkalmazott pszichológusok olyan eljárások kidolgozásával foglalkoznak, amelyek növelik a munkakedvet stb. Ezek azonban kivétel nélkül mind a termelékenység emelésének, tehát tisztán gazdasági célkitűzések megvalósításának eszközei.

A termelésnek „az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételei" viszont megkívánják, hogy a gazdaságot immár ne tisztán gazdasági célkitűzések alapján szervezzék meg. Ez szoros összefüggésben áll azzal a jellemzéssel, amelyet Marx a kommunizmusban végzett munkáról ad: „miután a munka nemcsak a létfenntartás eszközévé, hanem a legfontosabb létszükségletté"[117] vált. Az ilyen beállítottságra a történelem újra és újra kitermelt legalábbis részleges példákat; a viszonylag kedvező körülmények közt termelő egyszerű parasztgazdaságoktól a késői középkor és a reneszánsz kézművességig újból és újból kialakultak olyan helyzetek, amelyekben a munka ilyen szerepet játszhatott az emberek életében. Persze mindig csak ideiglenesen, mert a gazdasági fejlődés mindmáig folyton szükségszerűen szétrombolta az olyan szubjektív beteljesüléseket, amelyek a termelőerők fejletlenségén alapulnak. Az emberből persze nem irtható ki az a

szenvedély, hogy élete értelmét munkájában találja meg; ilyen jellegű egyéni törekvések ezért minden társadalomban, a jelenkoriban is, szórványosan, de mindig újból felbukkannak. Mindez azonban csak azt mutatja, hogy a marxi követelménynek nincs olyan utópikus értelme, amely teljességgel idegen az eddigi fejlődéstől, hanem csak olyan képességeket, kívánságokat, szenvedélyeket stb. szabadít fel, amelyek a gazdaság uralma alatt lévő társadalmakban nem élhették ki magukat általánosan, s amelyek – noha az emberi nem lényeges ismérvei – csak az emberiség összakarata révén adhatnak új irányt a fejlődésnek, és alakíthatják értelmessé minden ember életét. Itt tehát az emberiség olyan döntés elé van állítva, amely csak egy, a társadalmi létet valóban megragadó ideológia alapján vihető végig. Természetesen csak a gazdasági fejlődés szükségszerűsége teremti meg az ilyen reális alternatíva lehetőségét. (A termelőerők alacsony szintjén álló szocialista társadalmak objektíve aligha vannak abban a helyzetben, hogy ilyen döntéseket hozzanak.) Itt, ahol nem gyakorlati-politikai perspektívákról, hanem pusztán az általános ontológiai helyzetről beszélünk, csak azt jegyezhetjük meg, hogy amikor a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átmenet alternatívája kerül a napirendre, ideológiai végigharcolása szükségképpen minőségileg más jellegű, magasabbrendű, mint a történelem eddigi válságaiban.

A kérdés alapvető ontológiai alapjai természetesen nem változhatnak. Csak a termelőerők fejlődése állíthatja az embereket ilyen ideológiai alternatívák elé. Itt azonban, még világosabban, mint az emberiség eddigi történelme során, kiütközik a már ismételten kifejtett ontológiai helyzet: a gazdasági fejlődés szükségszerűsége teremti meg a lehetőség mozgásterét az emberek ideológiai döntései számára. Vagy hogy e helyzet specifikumát a – különben ontológiailag hasonló jellegű – korábbi helyzetekkel ellentétben emeljük ki: a gazdasági fejlődés elérhet (és el fog érni) egy olyan pontot, ahol megtalálható az ember igazi emberré válásának objektív előfeltétele, s ahol a magábanvaló emberiség valódi emberi nemmé vált. Itt természetesen nem adhatunk konkrét képet a lehetőségeknek erről a mozgásteréről. Tendenciáját tekintve kétségtelenül arról van szó, hogy a termelőerők korlátlan továbbfejlődése elveszíti

gazdasági értelmét. Ennek persze ma még csak bizonyos tendenciái láthatók, amelyeket nem lehet egészen egyértelműen interpretálni. A legvilágosabban abban a fordulatban mutatkoznak meg, amelyet az atom-fejlődés jelent a hadvezetés szempontjából; az atompatt olyasvalami, amelyre nincs analógia az eddigi világtörténelemben. Ez persze nem hat még a gazdasági-technikai háborús előkészületekre, sem ezeknek az általában vett gazdasági termelésre gyakorolt befolyására, de talán egy nem is túlontúl távoli jövőben mégis időszerűvé válhat, mivel nyilvánvaló lesz, hogy némely területeken a termelékenység további fokozódása mind jobban elveszti gazdasági értelmét. De hogy ez a magábanvaló magáértvalóvá, ez a lehetőség valósággá lesz-e, azt már nem lehet a gazdasági folyamatból közvetlenül levezetni, noha a lehetőséget mint társadalmi realitást természetesen a gazdasági folyamat idézi elő.

Eddig csupán azokat az új alternatívákat vizsgáltuk, amelyek magára a gazdaságra vonatkoznak. De Marx az idézett helyen egyértelmű világossággal beszél a szabadság birodalmának lényegéről, amelynek előfeltételei alkotják ezeknek az alternatíváknak a tárgyát. Ezt mondja a szabadság birodalmának és a szükségszerűség birodalmának a viszonyáról: „Ezen túl kezdődik az az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma." Persze nem felejti el hozzáfűzni ehhez, hogy a szükségszerűség birodalma az így kiteljesedő virágzás nélkülözhetetlen alapja marad. Csak ezen az összefüggésen belül kapja meg a maga konkrét értelmét „az emberi erőkifejtés, amely öncél". Beszéltünk már a munkáról mint az emberi életfolyamat első alapjáról, azt is megmutattuk, hogy a legtágabb értelemben vett munkafolyamatból nőtt ki az ember valódi emberréválásának szétválaszthatatlan kétoldalúsága, az, hogy egyszerre fejlődik mint nembeli lény és mint egyéniség. Ha helyesen akarjuk megérteni ezt a folyamatot, akkor kettősségét mind szétválasztottságában, mind pedig a mozzanatok egységében megfelelően kell megragadni. Azok a kérdések, amelyeket a gazdasági folyamatok a formációk dinamikus változásában felvetnek, s amelyek megválaszolása révén formálódnak és bontakoznak ki az egyes emberek mint nembeli lények és mint egyéniségek is, végső valóságukat tekintve a mindenkori jelen

gazdaságilag determinált tárgyiasságain alapulnak ugyan, de éppen szociális, elsősorban a társadalmi munkamegosztáson alapuló létkörnyezetükben szakadatlanul meghaladják ezt a közvetlenséget. Ezt a túlhaladást azonban végső soron mégis az anyagi termelési folyamat határozza meg; ha valamely szellemi állásfoglalás önállósul, akkor ennek mindig valamiféle társadalmi szükséglet a motorja. Ez az összefüggés nem szükségképpen tudatos, sőt valójában csak a legvégletesebben kivételes esetekben az. „Nem tudják, de teszik", mondja Marx az emberek társadalmi gyakorlatáról, és bízvást mondhatjuk, hogy minél távolabb esik az ilyen gyakorlat a szűkebb értelemben vett termelési folyamattól, annál csekélyebb a valószínűsége annak, hogy az emberek ezt saját társadalmi alapjaikat és funkcióikat helyesen tudatosítva hajtják végre.

A tudat közvetlenül abból a helyzetből alakul ki, amelyet minden egyes ember a társadalomban elfoglal, s azokból a hatásokból, amelyeket ez a helyzet, a belőle adódó feladatok, sikerük vagy kudarcuk stb. minden egyes emberre gyakorol, s amely helyzeten neki, külsőleg és belsőleg, meg kell próbálnia úrrá lenni, hogy életét mint egyén a társadalomban olyan szinten valósítsa meg, amely biztosítja egzisztenciáját, és ha lehet, ezen túlmenően megteremti a benső elégtételnek és önmagával való összhangjának a maximumát. „A tudat – mondja Marx a *Német ideológiá*-ban – sohasem lehet más, mint a tudatos lét, az emberek léte pedig tényleges életfolyamatuk."[118] Az ilyen életfolyamatok legközvetlenebb adottságában is kialakul a társadalmi lét alapvető, összefüggő és megszüntethetetlen polaritása: az egyéniség és a nembeliség mint a gyakorlatnak s az ezt irányító, kísérő és belőle következő tudatnak az alapstruktúrája. Közismertnek tételezhetjük fel, hogy a nembeliség és egyéniség tartalma, formája, kölcsönös vonatkozásai stb. a társadalmi fejlődés minden korszakában másfajták és különböző viszonyokba lépnek egymással. Ezért – tudatszerűen – hol az egyik, hol pedig a másik tényező állhat az érdeklődés homlokterében, olykor olyan erőteljesen, hogy a másik látszólag teljesen eltűnik. Ez például a helyzet jelenleg is. Az egyéniség, különösképpen az értelmiség körében, olyan kizárólagosan uralja a tudatot, hogy olyan elképzelések kerekedtek felül, mintha egyáltalán nem létezne nembeliség, és ezzel együtt az egyéni elem

nem kötődne a társadalmihoz (legfeljebb tisztán objektíven és negatív módon az „elidegenedés" formájában). Az ebben rejlő ontológiai illuzionizmus, mihelyt a tényeket vesszük szemügyre, már azzal is elárulja magát, hogy objektíve az emberi nem magábanvaló léte még sohasem fejlődött ki olyan tágas és sokoldalú, ámbár fölöttébb ellentmondásos formákban, mint ma, noha saját magáértvaló létéből még fölöttébb kevés bukkan napfényre. Nevetséges volna feltételezni, hogy ez a magas differenciált fok önmagában ne befolyásolná az emberek egyéniségét. Ha a nembeliséget léte szerint és nem pusztán úgy vesszük szemügyre, ahogyan az egyes emberek tudatában tükröződik és kifejeződik, akkor beigazolódik Marxnak az a mondása, hogy „az egyén valóságos szellemi gazdagsága teljes egészében valóságos vonatkozásainak gazdagságától függ".[119]

Ezek a valódi vonatkozások azonban a munkamegosztás termékei, és felvetik az ember számára azokat a kérdéseket, amelyekre életében választ kell adnia, és így kialakítják benne a válaszadás képességeit, s eközben ezek a válaszok egyszerre fejlesztik ki az emberben az egyéniséget és a nembeliséget. Kimutattuk már, hogy a tárgyiasulás és a külsővéválás egyazon gyakorlati aktus aspektusai, és csak azért jogosult egyáltalán a megkülönböztetésük, mivel a tárgyiasulásban az ember olyasmit hoz gyakorlatilag létre, még ha ez csak érzéseink nyelv által történő kifejezése is, ami lényegileg túlnyomórészt nembeli, s bizonyos mértékig annak alkotóeleme, ami éppen a nem, míg a külsővéválás aspektusa ugyanebben az aktusban arra utal, hogy ezt egy individuális ember hozta mozgásba, és pozitív vagy negatív értelemben kifejezi és befolyásolja ennek az embernek egyéni kibontakozását. Bármit gondolnak is tehát az emberek önmagukról, ez az egyidejűség megszüntethetetlen marad: csak olyan aktusokban tudják kifejezni egyéniségüket, amelyekben egyúttal – akár tudatosan, akár öntudatlanul – részt vesznek saját nembeliségük kialakításában is. Azt is tudjuk, hogy ezek az aktusok csak a bennük működő általánosítások következtében válhatnak ilyen hatékonyakká; az ilyen általánosítások azonban a maguk részéről előfeltételei annak, hogy az ideológiák építőköveivé váljanak és alkalmasakká legyenek arra,

hogy segítsenek a társadalmi élet által felvetett konfliktusok végigvitelében. Ha most közelebbről vizsgáljuk meg ezeket a folyamatokat, akkor még egyszer meg kell állapítanunk, hogy noha szükségképpen teleológiai tételezésekből keletkeztek, mint társadalmi folyamatok nem rendelkezhetnek semmiféle teleológiai jelleggel. Maga a társadalmi folyamat oksági sorokból áll, amelyeket teleológiai tételezések hoztak ugyan mozgásba, de ha már egyszer valóra váltak, kizárólag kauzalitásokként működhetnek. Mármost azáltal, hogy a társadalmi munkamegosztás mind bonyolultabb viszonylatokat teremt, létrejönnek olyan külsővéválások (tárgyiasulások), amelyek alkalmasak vagy alkalmatlanok konkrét célok elérésére, és a folyamat kauzalitása megtestesíti magában az előbbieket, kiküszöböli az utóbbiakat, persze mindkettőt csak tendenciaszerűen.

Bennünket itt mindenekelőtt azoknak a külsővéválásoknak a sorsa érdekel, amelyek az ideológiák létrejöttéhez, működésbe lépéséhez vezetnek. Már közvetlen megjelenési módjukban is, amikor csak egyetlen egyén próbálja végigvinni saját életkonfliktusait, mindig kettős arculatuk van: egyrészt tartalmukat az egyedi ember (valódi vagy képzelt) életszükségletei határozzák meg, másrészt e tartalom kifejezésének szándéka elméletileg és gyakorlatilag egyaránt arra irányul, hogy az így létrejövő személyes aktust valami társadalmi létszükségletnek állítsa be. Mindegy, hogy ez utóbbi tárgyilag helyes vagy hamis-e, hogy az említett szándék jóvagy rosszhiszeműen keletkezett-e, az egyéniségnek és a nembeliségnek ez a megkettőzöttsége minden ilyen aktusban szükségképpen benne rejlik (még Gide is arra kényszerül, hogy az „action gratuite"-et mint valami létszükségletet, mint valami nemre vonatkozó tettet fejezze ki). Ezek a keletkezés és működésbe lépés szempontjából elengedhetetlen általánosítások többségükben a mindennapi élet közvetlenül fontos társadalmi tényein alapulnak; ha nem nyilvánulnának meg gyakorlatilag-kézzelfoghatóan ezekben az emberi sorsok közös vonásai, akkor aligha jöhetnének létre, és még kevésbé tehetnének szert befolyásra az olyan általánosságok, amelyek túlhaladnak ezen a közvetlenségen; csak a mindennapi tapasztalatoknak ezen az alapján szélesíthető és mélyíthető el ezeknek az általánosításoknak az alkalmazása általános társadalmi

lehetőséggé és szükségszerűséggé. Jól illusztrálja ezt a helyzetet, hogy Horatius a maga tágkörű általánosítását, a „tua res agitur"-t egy képpel kapcsolja össze: ha a szomszédnál tűzvész üt ki, ez engem is fenyeget. Ezért nem olyan nehéz belátni az olyan általánosítások egyetemes társadalmi átütőerejét, amelyek többé-kevésbé közvetlenül vagy közeli és áttekinthető közvetítéssel az emberek mindennapi gyakorlatához kapcsolódnak. Ez könnyen belátható a szokásoknál, a szokás-erkölcsöknél, egészen a gyakorlatban érvényesülő erkölcsösségig, a jogszabályozásig és a politikai gyakorlatig. Erről, és nem ez ellen tanúskodik, hogy valamely általánosítás konkrét érvényessége mindenütt egy társadalmi-történelmi folyamat eredménye. Mert ha például a kapitalista fejlődés kezdetén széles parasztrétegek elutasító magatartást tanúsítottak az írott joggal, a modern törvényszéki joggyakorlattal szemben, akkor ebben elsősorban osztályszerűen jogosult bizalmatlanság fejeződött ki az általános törvényes szabályozások uralmával szemben, amelyet egy másik osztály érdekei határoztak meg (a város és a falu ellentéte), de ez objektíve semmilyen körülmények között sem jelenti az általában vett általánosításokkal szembeni ellenállást, hanem csak a régi, öröklött (önálló hagyományokból, erkölcsből szokásból stb. leszűrt) általánosításokat védelmezik az újakkal és idegenekkel szemben. Az itt működő tendenciákat nem túl nehéz felmutatni a társadalmi gyakorlat minden területén, a köznapi életben általában; mindenekelőtt azért, mert itt mindenütt általánosításokról van ugyan szó, amelyek azonban a maguk közvetlenségében partikulárisak, és az egyedi eseteket, az egyedi esetek komplexusait a konkrét-korlátozott nembeliség szintjére emelik.

A társadalmi fejlődési folyamat benső dialektikája gondoskodik itt arról, hogy a munkamegosztás következtében létrejött szellemi jellegű komplexusok betölthessék ideológiai funkcióikat. De ezzel nem zártuk le ezt a problémakomplexust. Mind az egyéniségnek, mind pedig a nembeliségnek az oldaláról magasabbrendű általánosítások jöttek létre, amelyek a társadalmi lét mindkét pólusán alkalmasak a lényeges fejlődési komplexusok kihordására, s amelyek úgy tudják mindkét póluson és a maguk kölcsönhatásaiban általánosítani az ellentmondásokat, hogy az emberiség önmaga objektív elérésének magábanvalóját, amely ebben a tekintetben

csak a lehetőség mozgásterét képviseli, saját magáértvaló léte valóságává változtathassa át. Az emberiség fejlődése csakugyan kitermelt ilyen ideológiákat, főként a filozófiában és a művészetben. Ezek annyiban az ideológia legtisztább formái, amennyiben nem akarnak és nem tudnak közvetlenül hatni a gazdaságra és az ezzel összefüggő, társadalmi reprodukciójuk szempontjából nélkülözhetetlen társadalmi képződményekre, de az itt felvetett problémák valódi megoldásánál mégis pótolhatatlanok.

Általános szokás – így mindenekelőtt Hegelnél az abszolút szellemről szóló tanításban –, hogy a vallást is itt tárgyalják. Mi el akarunk tekinteni ettől, mivel ez mint a társadalmi valóság tényezője, sohasem volt és most sem tiszta ideológia a most használt értelemben, hanem egyúttal és főként közvetlenül ható tényező is az emberek valóságos társadalmi gyakorlatában. Minthogy a vallás – méghozzá nagyon lényeges módon – egyúttal mindig olyan célokat is tűz maga elé, amelyek párhuzamosan futnak a filozófia céljaival, társadalmilag-ontológiailag szintetikus átmeneti formát képvisel a politika és a filozófia között. Természetesen akadnak olyan filozófiák és egyes művészi termékek is, amelyek a nembeli általánosítások kimondását megkísérlik közvetlenül átfordítani a gyakorlatba. A vallások azonban az ilyen végletes esetekben is abban különböznek tőlük, hogy rendszerint mozgásba tudnak hozni társadalmi-szervezeti eszközöket, hatalmi eszközöket is, ami kívülesik a filozófia és a művészet lehetőségének körén. Ha a politikai gyakorlat olykor ilyen módon is használja őket, akkor a gyakorlati megvalósítás eszközei politikai (nem pedig filozófiai vagy művészi) jellegűek, míg a vallások ehhez önálló apparátust szoktak kiépíteni. Társadalmilag éppen ebben a tekintetben különböznek egymástól a szekták és az egyházak; az előbbiek az ilyen apparátusokat, mivel túlhaladnak a tisztán erkölcsi befolyásoláson, olyasvalaminek tekintik, ami ellentmond a vallásosság lényegének. Történelmileg különös vizsgálat tárgyává kell tenni, hogy valamely politikai gyakorlat eszközeinek ez a társadalmi alkalmazása valamely meghatározott állammal összekapcsolva vagy államfeletti módon, önállóan vagy állami eszközök igénybevételével stb. megy-e végbe. Itt csak – ellentétben például Hegellel – azt akartuk bebizonyítani, hogy a társadalmi lét ontológiájának álláspont-

járól a vallás mibenlétét tekintve különbözik a filozófiától és a művészettől, és még azt is megjegyezhetjük, hogy Hegel, és néhányan mások, úgy jutottak el ehhez a hibás konstrukcióhoz, hogy a vallás összkomplexusát a teológiára és a vallásfilozófiára szűkítették. Az elfogulatlan történelmi kutatás dolga az, hogy konkrétan feltárja ezeket az összefüggéseket. Itt, ahol csak az ideológia tiszta formáit mint specifikus jelenségeket kell jeleznünk, inkább összezavarná, mint tisztázná a kérdéseket, ha belebonyolódnánk az ilyen átmeneti formákba. Ehhez járul még, hogy míg a filozófia és a művészet, fejlődésük totalitását tekintve, azt tűzi ki célul, hogy a társadalmi létet és benne az ember létét, magáértvaló létére törekedve, tehát defetisizáló módon, az elidegenedéseket legalábbis gondolatilag felbomlasztva, dolgozza fel, addig minden vallás, mint ezt a következő fejezetben bebizonyítjuk majd, minthogy szükségképpen tagadja magának a társadalmi létnek az immanenciáját, evilágiságát, megszüntethetetlenül valamiféle – persze sajátos – elidegenedési tendencián alapul. Mivel az ontológiai probléma lényegileg az általa kiváltott gyakorlathoz kötődik, a legcélszerűbbnek látjuk, ha az etikában mint a gyakorlat különös alfajában tárgyaljuk behatóbban.

Mint minden ontológiai kérdés esetében, megértéséhez eredetének kell kiindulópontul szolgálnia. Már itt is megmutatkozik a gazdaság és az ideológia lényeges különbsége általában véve és ennek megfelelően magán az ideológiai területen belül is. A valóság minden tisztán tudatszerű feldolgozása, mindegy, hogy ténylegesen ideológiává válik-e, és ha igen, akkor mikor és miképpen válik azzá, az emberek társadalmivá lett életének reprodukciós folyamatából indul ki. A termelőerők fejlődése, a társadalmi munkamegosztás oldja el az ilyen területet (például a matematikát vagy a geometriát) éppen a termelés érdekében a termeléstől, és ez juttat önálló pozíciót neki. Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló itt, hogy valamely tudásterületnek a munkamegosztás által megteremtett társadalmi önállósága egyúttal mind magasabb szintre emeli az ehhez megkövetelhető és szükséges általánosságokat, és ilymódon, közvetlenül vagy közvetve, befolyásolja a termelőerők fejlődésének lehetőségét. A tudományok önállósulása, differenciálódása tehát spontánul megy végbe a növekvő tár-

sadalmi munkamegosztás következtében. Ha most a filozófia eredetére összpontosítjuk érdeklődésünket, akkor először is azt kell tudomásul vennünk, hogy a priori nincs a tudományos és filozófiai általánosítások között pontosan megvonható határ; még ma is, olyan korban, amikor a munkamegosztás mesterkélt, fetisizáló sorompókat létesít a tudás különböző ágai között, bizonyos általánosításokról gyakran nehéz megállapítani, hogy tudományos vagy filozófiai jellegűek-e.

Ennek megfelelően magatartásuk történelmileg rendkívül különböző, de persze mégis tisztán megmutatkozik divergenciájuk: a filozófia a tudományok általánosításait főként abban viszi tovább, hogy szétválaszthatatlan kapcsolatba hozza az emberi nem történelmi keletkezésével és sorsával, lényegével, létével és kifejlésével. Az általánosítási módszer a tudományokban mind erőteljesebben dezantropomorfizálóvá válik, filozófiai kicsúcsosodása viszont egyúttal antropocentrizmust jelent. Az „egyúttal" szót itt is hangsúlyoznunk kell. Ugyanis a művészetek antropomorfizáló alaptendenciájával ellentétben a filozófia módszere sohasem jelent szakítást a tudományokkal. A filozófia mindig meghaladja, olykor fokozott mértékben is, a világ antropológiai kötöttségű appercepciójának korlátait; fejlődése a tudományosság igazi (nem manipulációszerű) módszereivel kötött mind elmélyültebb, és persze mind kritikaibb szövetségben mutatkozik meg. Az antropocentrizmus ebben az összefüggésben kettős értelmű: egyrészt azt jelenti, hogy a filozófia számára az emberi nem sorsa, Honnan?-ja és Hová?-ja szolgáltatja az állandó – persze időben-történelmileg szakadatlanul változó – középponti problémát. A tudományok szükségszerű munkamegosztásának meghaladása, a filozófiai egyetemesség az igazi filozófiában sohasem öncél, sohasem a hitelesített eredmények pusztán enciklopédikus vagy pedagógiai szintézise, hanem rendszerezés, mely eszköz arra, hogy a lehető legadekvátabban meg lehessen érteni az emberi nemnek ezt a Honnan?-ját és Hová?-ját.

Másrészt azonban ez a tudás sem lehet öncél. Minden filozófusnak, aki ezt a nevet nem pusztán szűken vett akadémiai értelemben, hanem valóban megérdemli, arra irányul a gondolkodása, hogy döntően beleszóljon kora sorsdöntő konfliktusaiba, kidolgoz-

za végigharcolásának elveit és ezzel magának ennek a harcnak határozottabb irányt adjon. Ismételten utaltunk arra a fontos szerepre, mely Galilei tudományos kutatásaira hárult a feudalizmus és a kapitalizmus közti válságos átmeneti korban. De ez a szerep, bármily kevéssé véletlenszerű is világtörténelmi értelemben, mégsem tanítása középponti intencióiból nőtt ki. E tanítás konkrét természeti törvényszerűségek tisztán tudományos megállapítására irányul, és ezt a lényegét nem érinti történelmi sorsa, az, hogy fontos ideológiává vált; a válság után, helyesen, annak ismerték el, ami. Giordano Bruno tanítása viszont éppen erre törekszik: az a lényege, hogy éppen ezt a válságot befolyásolja döntően. A jón természetfilozófiától Hegelig minden igazi filozófia ilyen intenciókból született, és egészen mindegy, hogy előadásmódjukban Bruno harcias pátosza csendül-e fel vagy a hanglejtés a tiszta objektivitás felé közeledik. Ebben a tekintetben a Bruno és Spinoza közti különbség lényegileg stiláris, és nem érinti a végső lényegben megmutatkozó mély rokonságot.

Ezzel természetesen korántsem akarjuk a nagy filozófusokat politikai aktivistákká változtatni, noha természetesen sokkal mélyebben és tartalmi szempontból döntőbben gyökeredznek koruk nagy kérdéseiben, mint ezt az akadémiai tankönyvek mutatják. Azon múlik itt minden, hogy mit tűznek ki célul azok a tételezések, amelyek mindkét esetben meghatározzák az ideológiai gyakorlatot. Megpróbáltuk bebizonyítani, hogy ez a cél a politikai gyakorlatban közvetlenül mindig szükségképpen a lenini értelemben vett „következő láncszem", viszont az igazi filozófia tipikus képéhez sohasem tartozik hozzá egy olyan kategória, amely ezzel akár csak rokonságban volna is. Bizonyos körülmények között célul tűzheti ugyan ki a társadalom nagyon meghatározott és konkrét átalakítását is, ennek azonban, amennyiben a tárgyalás nem hagyja el a tisztán filozófiai szintet, mindig bizonyos utópisztikus jellege lesz, mivel a megvalósítás reális közvetítő tagjai nem ragadhatók meg a tipikus filozófiai gondolati apparátussal. A megvalósításnak ez a lehetetlensége azonban nem jelent ideológiai hatástalanságot. Ugyanis a filozófiai magaslaton álló utópiák nem tudnak (és többnyire nem is akarnak) pusztán a közvetlen jövőre közvetlenül rátalálni, mint ahogy erre minden politikusnak törekednie kell, ellen-

kezőleg, a nembeliségnek arra a fajtájára és szintjére törekszenek, amely a mindenkori válság optimális végigharcolásából fakadhat. Az ilyen utópiák objektivitása és közvetlen igazsága tehát fölöttébb problematikus lehet ugyan, de esetleg éppen ebben a problematikában rejlik értéke és ez hat szakadatlanul, persze gyakran zavarosan, az emberiség fejlődésére. Láttuk már, hogy minden ilyen válság valóságos-társadalmi megoldása csak a lehetőség mozgásterét teremtheti meg ahhoz, amit az emberiség ezen az új talajon önmagából alkotni tud. És ha az, amit a filozófia mond ki, a maga részéről szintén csak lehetőség, akkor – ha igazi a filozófia – az a jelentősége, hogy az emberi nem valamely konkrét fejlődési fokának lehetőségeit konkrétan és dinamikusan (a jövőbe mutatóan) fejezze ki.

Mivel mármost az emberiség fejlődése folyamatos, és mivel benne szakadatlanul kifejezésért küzd a nembeli létezésért folytatott harc, a nagy filozófusok e fejlődés szakaszait fejezik ki, olyasvalamit, ami többnyire helyes és tiszta tudatosság nélkül sok emberben él mint vágy, mint a fennálló rend homályos-elvont tagadása, mint valamely eljövő világ kusza sejtése stb., olyan világé, amely – sok közvetítéssel – az ő tetteikre is vonzó hatást gyakorol. Itt is hangsúlyoznunk kell az ilyen koncepciók ideológiai tartalmát. A filozófiák sem azért hatnak, mert minden kérdésben, vagy a lényegesekben, mindig helyes, mindig haladó stb. álláspontot képviselnek, hanem mert a maguk módján serkentik az ilyen konfliktusok végigharcolását. Valamely válságos helyzet lehetőségeinek mozgásteréhez hozzátartozik a hamis, a retrográd, a szofisztikus stb. elem is. A filozófia szerepe tehát az emberiség fejlődésének álláspontjáról nagyon negatív is lehet. Természetesen ezt a problémát is csak konkrét vizsgálódások alapján tárgyalhatjuk helyesen. Itt csak azt mondhatjuk, hogy a fejlődés nagy, általános irányvonalát tekintve ebben valóságosan és végső soron mégis az fog uralkodóvá válni, ami a jövőbe mutat. De az ilyen tartós hatások csak akkor lehetségesek, ha a filozófia által gondolatilag kialakított nembeliség valóságosan és lényegbevágóan vonatkozik arra a nembeliségre, amely a történelmi folyamatban spontánul és ellentmodásosan alakul ki a lehetőségek mozgásterén belül, mint valódi lehetőség. Ezért olyan mélyen ellentmondásos a filozófia hatástör-

ténete: egyrészt mindig egy benső, eleven kontinuitással rendelkezik (és ezzel a maga módján gondolatilag leképezi a valódi folyamat valóságos kontinuitását), másrészt e kontinuitás tartalma szakadatlanul alá van vetve a leggyökeresebb változásoknak és fordulatoknak, mindig aszerint, hogy a múlt melyik nagy filozófiája vázolt fel olyan képet az emberi nem lényegéről, amelynek a jelenkori döntésekben benső kapcsolata van e tartalom időszerű problémáival. Természetesen az egyes múltbeli gondolati rendszereken belül is szükségképpen végbemennek ilyen átváltozások. A nem koncepciója sohasem tisztán egynemű, sohasem monolit, hanem – akárcsak valóságbeli mintaképe – dinamikus-konkrét komplexus, amelyet konkrét ellentmondások mozgatnak. Magától értetődik, hogy a nagy filozófiáknak különösképpen ez a sajátossága hat döntően a kontinuitás mindkét tendenciájára.

A filozófia középponti tárgya az emberi nem, vagyis a világegyetem és benne a társadalomnak ontológiai képe abból a szempontból, amilyen valójában volt, amilyenné lett, és amilyen, hogy a nembeliség mindenkor időszerű típusát mint szükségszerű és lehetséges típust létrehozza; szintetikusan egyesíti tehát a konkrét nembeliség képében a két pólust: a világot és az embert. A művészet középpontjában viszont az ember áll, ahogyan a világgal és környezetével birkózva nembeli egyéniséggé formálódik. *Az esztétikum sajátossága* című könyvemben kísérletet tettem arra, hogy kifejtsem és elemezzem a művészi tételezésmód lényeges általános meghatározásait. Itt csak a társadalmi lét ontológiájával kapcsolatos viszonylatai érdekelnek bennünket. Elsősorban az fontos itt, hogy az esztétikai szféra antropomorfizálása tudatos tételezés, a mindennapi élet spontán antropomorfizálásával ellentétben. A különbség rögtön megmutatkozik abban, hogy ez utóbbi lényegileg gyakorlati célzatú tételezésekre van beállítva, amelyekben ezért szükségképpen nagyon fontos szerep juthat a munkából, tudományból stb. egyszerűen átvett tapasztalatoknak, amelyek a dezantropomorfizáló módszerek alapján alakultak ki, s ezért az antropomorfizáló elem itt is túlnyomórészt negatív szerepet játszik, mivel gátat vet a helyes felismerésnek. A művészet tudatos antropomorfizálása viszont a saját lényege és célkitűzései alapján specifikus egynemű közeget teremt, és csak akkor használhatja fel,

amit az életből merített, ha már alávetette ezt az egységesítés ilyen folyamatának. Az ilyen átalakítás csak azért lehetséges, mert a művészi tételezés nem közvetlen, valóságos-gyakorlati célokra, hanem tisztán mimetikus képződmények megteremtésére irányul. Emberekre gyakorolt, intencionált hatása lényegileg arra szorítkozik, hogy az ilyen képződmények útján bizonyos indulatokat váltson ki; nem feltétlenül szükségszerű – a tételezés végső lényegéből tekintve –, hogy ezek valódi tettekké váljanak: a valóság antropomorfizáló megragadása tisztán mimetikus képződmények megalkotását tűzi ki célul. Ezek megformált számunkravaló létükben kétségkívül rendelkeznek hatás-intenciókkal, de nem szükségszerű, hogy közvetlenül a közvetlen gyakorlatra vonatkozzanak. Társadalmilag nézve létrejöttük sem tudatos tett eredménye. A primitív korszakok társadalmi szükségleteinek megfelelően az ilyen mimézis-formák a mágikus gyakorlat (az ének, a tánc, a barlangfestészet stb.) alkotóelemei voltak; amikor tehát a művészet iránti társadalmi szükséglet jelentkezett, távolról sem kellett teljesen új tételezési módokat kitalálnia, hanem az új szükségleteknek megfelelően át kellett alakítania sokmindent, ami már készen volt.

Ezeknek az új szükségleteknek a középpontjában az ember önismerete áll, az a vágya, hogy tisztába jöjjön önmagával, azon a fokon, amelyen saját közössége parancsainak egyszerű követése objektíve már nem adhatott kielégítő benső magabiztosságot az egyéniség számára. Természetesen minden társadalomnak, mihelyt ilyen konfliktusok keletkeznek benne, közvetlen társadalmi eszközökkel arra kell törekednie, hogy a hozzátartozó emberek magatartását az illető társadalom normális fejlődésének értelmében szabályozza. De biztosítja-e ez az egyes embernek mint nembeli lénynek az értelmes életét? Hangsúlyozzuk: az egyes emberről mint nembeli lényről beszélünk, mert a pusztán partikuláris egyén kívánságainak kielégítése olyan messzemenőkig a személyes akcentusoktól, a szerencsés és balszerencsés véletlenektől függ, hogy erre egyetlen társadalom sem nyújthat teljes értékű biztosítékokat. Az egyes ember mint nembeli lény csak annak a társadalomnak a tagjaként tárgyiasíthatja szenvedélyeit, amelyhez tartozik. De annál ellentmondásosabb, konfliktusokban annál gaz-

dagabb ez a szükségszerűség, minél fejlettebb és ezért bonyolultabb a társadalom és ezzel együtt a tételezések tárgyiasulásai által megvalósított nembeliség, és minél inkább egyéniséggé alakítják át az egyes embert az egyre sokoldalúbbá váló társadalmi vonatkozások. A partikularitás szintjén álló ember az ellentmondásoknak ebben a komplexusában azt próbálja a maga számára megvalósítani, ami saját reprodukciójából a legelőnyösebb. Mivel azonban a társadalom fejlődése és ezzel együtt a feladott kérdések és válaszok ellentmondásos bonyolódása még nem kerülhet szervesen szükségszerű összefüggésbe a társadalmilag kialakult, tendenciaszerűen mindinkább nembeli egyénekkel, létrejön a művészet társadalmi szükséglete mint ideológiai útmutató az ilyen jellegű konfliktusok végigharcolásához. A művészet ontológiai sajátossága – és ennyiben párhuzamos a filozófiával, amely egyébként szögesen ellentétes jellegű – abban rejlik, hogy lényeges intencióját tekintve nem a közvetlen napi gyakorlatra irányul, hanem olyan mimetikus képződményeket teremt, amelyek tartalma és formája az ideológiai konfliktusok végigharcolásában nagyon jelentőssé válhat. Ez persze csak megtörténhet, de nem kell megtörténnie. Egyrészt ugyanis, mihelyt a művészet már kialakult, létrejön egy olyan alfaja, az iparművészettől a belletrisztikáig, amelynek nincs kapcsolata ezzel a nembeli sorssal és megreked a múlékony partikularitások leképezésénél; az ilyen művészet pillanatnyilag erőteljes benyomásokat válthat ki, bizonyos szerepet játszhat időszerű társadalmi konfliktusok végigharcolásakor, de idővel nyomtalanul el szokott tűnni. A tulajdonképpeni, az igazi művészet azt akarja feltárni, miként emelkedik nembeli sorsát megélve az ember – esetleg partikuláris létezésének bukása árán – azzá az egyéniséggé, amely, éppen mert egyúttal nembeli is, hosszú távon a konkrét-emberi nem nélkülözhetetlen építőkövévé válhat. Ebből az ontológiai alapviszonyból nőnek ki a művészi mimézisnek azok a specifikus vonásai, amelyeket az imént említett könyvben részletesen megpróbáltam kifejteni.

Feltűnő, milyen korán és találóan értette meg a görög kultúra a filozófiának és a művészetnek ezt az emberi nem sorsa szempontjából döntően fontos, noha a gyakorlatban távolról sem közvetlenül ható lényegét. Elég, ha először is Szókratész alakjára és sor-

sára utalunk, aki nagyonis filozofikus halála óta éppúgy az emberi fejlődés kontinuitásának tudatkincséhez tartozik, mint Jézus alakja, vagy Don Quijotéé és Hamleté, s aki éppen az életnek és a tanításnak ebben az egységében, amelynek fontosságával mindig is tisztában volt, nagy konfliktusok végigharcolásában és szellemi előkészítésében rendkívüli szerepet játszott. Arisztotelésznek pedig olyan találó elképzelése volt a művészi mimézis ontológiai lényegéről, hogy erről az alapról még ma is érvényes pontossaggal tudta rögzíteni lényegét, objektivitásának módját. Ezt írja Poetikája kilencedik fejezetében: „... nem az a kolto feladata, hogy megmondja, mi történt, hanem azt kell megmondania, hogy mi történhetett és mi lehetséges a *szabaly vagy a szuksegszerüség* szerint. Hiszen a történetírót és a koltot nem a kotott vagy a kotetlen beszéd kulonbozteti meg egymastol. Versbe szedhetnenk Hérodotosz muvét, és nem volna inkabb tortenelem, akár versmértékben, akar enélkul szólna. A kulonbség eppen abban rejlik, hogy az egyik azt mondja el nekunk, mi történt, a másik pedig azt, hogy mi történhetett. Ezért is áll kozelebb a koltészet a filozófiahoz, mint a történelemírás, és ezert magasabbrendű is. A koltészet ugyanis inkább az általánost mondja, a történelemírás pedig az egyedit."[120] Arisztotelész felfedezte es leírta azt a lényeges élményt is, amelynek segítségével az emberek el tudják sajátítani ezt a művészetben lefektetett bolcsességet; a katarzisra gondolunk.[121] Ontológiailag ez a kozvetítő tag a pusztan partikularis ember és azon ember kozott, aki arra torekszik, hogy elválaszthatatlanul és egyszerre legyen egyéniség és nembeli lény.

Vannak olyan korszakok – mint például a gorog polisz mind virágzása, mind pedig valsaga idején, vagy a reneszansz, a felvilágosodás stb. –, amelyekben szenvedélyesen átélték ezeket az ellentéteket, és vannak olyanok is, amelyekben a mindenkori tarsadalmi struktúra el akarja mosni az ebból fakado konfliktusokat, s amelyekben a nembeliség pusztán az adott állapotokhoz való alkalmazkodásként jelenik meg vagy – és ez a termeszetes ellenpólus – a nembeliség nélkuli „tiszta" egyéniséget teszik meg az emberek érzelmi tartalmának, mint például a mi korunkban. A partikularitás és a nembeliség (igazi egyéniség) kozti feszultseg természetesen az ilyen korokban sem tűnhet el teljesen, hiszen ez a

társadalmi-történelmi fejlődés szükségszerű eredménye, de csak rendkívül ritkán jut megfelelő ideológiai kifejezéshez. Az értelmiség úgynevezett vezető köreiben végső soron azért uralkodik ma ellenszenv a tizenkilencedik századdal szemben, mivel az ilyen konfliktusok nyíltan katarzisra irányuló, többé-kevésbé következetes ideológiai végigharcolása zavarja azokat a köröket, amelyek nyíltan, rejtetten vagy elfojtottan alkalmazkodnak az uralkodó manipulációhoz (nonkonformista konformizmus). De magának a szükségletnek a létrejötte a valóság meghódításának a társadalmi létben elementárisan szükségszerű aktusaiból fakad, amelyeknek persze nélkülözhetetlen előfeltétele a valóság gyakorlati-partikuláris ismerete. A tárgyiasulásnak (külsővéválásnak) ezek az aktusai társadalmi-gyakorlati szükségszerűségből spontánul az általánosítás mind magasabb foka felé haladnak, és magától értetődik, hogy a gyakorlat annál nehezebben és bizonytalanabbul ellenőrzi az igazságot, minél magasabbra emelkednek a mindennapi gyakorlat fölé ezek az általánosítások. Ez azonban korántsem zárja ki az iránt uk mutatkozó társadalmi szükségletet, társadalmi hatásukat, sőt, alkalomadtán még erősítheti is ezt. Ugyanis, mint már láttuk, a kis és a nagy, a rejtett és a robbanó konfliktusok végigharcolása egyaránt általánosításokat követel meg abban az értelemben, hogy a tényleges megoldásaikhoz vezető cselekvéseknek olyan általános társadalmi összefüggések, általánosan tipikus tendenciák szükségszerű következményének kell mutatkozniuk, amelyek az emberi életet mozgatják. Objektíve-társadalmilag csakugyan ilyen a jellegük, és ebből következik az az általános szubjektív törekvés is, hogy tudatosítsák, konfliktusok végigharcolásának érdekében kiaknázzák őket. Mindebből általános társadalmi szükséglet támad az ilyen problémakomplexusok végiggondolására. Az ilyen társadalmi tudat termékei nagyon különböznek minőségileg egymástól. Nemcsak mint a személyiség megnyilatkozásai, nemcsak abban a vonatkozásban, hogy mennyiben találják el vagy mellőzik a valóság lényegét, hanem annak a létszintnek a vonatkozásában is, amelyre intenciójuk irányul. És a társadalmi lét lényegéhez, a társadalom társadalmasodásának fejlődési tendenciájához tartozik, és ebben és ez által a partikuláris egyedi ember egyéniséggé-válásához is, hogy ezek az intenciók az általánosítás

mind magasabb fokára irányulhatnak. Még ha az emberek többségében tudatosan nem vagy csak alig hatnak is, még ha elgondolva és kimondva is csak kevéssé befolyásolják a gyakorlati akciókat, létezésüknek, növekedésüknek kontinuitása, amely egyben mind magasabb szintű kérdésekre irányul, a fejlődési folyamat kontinuitásában az ideológia mind magasabbrendű formáit teremti meg, olyan formákat, amelyek éppen a gyakorlattal kapcsolatos problematikus viszonyuk miatt mind tisztábban ideológiává válnak.

Így mindenekelőtt a filozófiát és a művészetet. A filozófiai idealizmus ezért fetisizáló módon mindenekelőtt formáikat változtatja át öncélokká (olyan formáknál is megteszi ezt természetesen, amelyek egészen nyilvánvalóan sokkal szorosabban kapcsolódnak a valóságos gyakorlathoz, mint a jog), és ilymódon próbálja eltagadni a társadalmi létből való eredetüket, e lét fejlődésében játszott valóságos szerepüket, nemritkán éppen azáltal, hogy mértéktelenül eltúlozva mutatja be ezeket. Ezzel szemben a vulgáris materializmus, amely a társadalom és a természet anyagcseréjében működő teleológiai tételezések oksági következménysoraiból valamiféle mechanikusan-szükségszerűen ható „második természetet" csinál, alapjában véve semmit sem tud kezdeni a magasabbrendű ideológiai formákkal. Nem utolsósorban ez a tehetetlenség az oka annak, hogy a marxizmus válság-korszakaiban oly gyakran menekültek „filozófiai kiegészítésért" a polgári filozófiához. (Egész sereg példát találhatunk erre az újkantianizmustól a pozitivizmusig és a neopozitivizmusig stb.). Valódi eredményeket itt csak a marxizmus igazi módszere tud elérni, mivel azokat a szükségszerű tudatformákat, amelyek a társadalmi lét valódi mozgásaiból származnak, amelyek ezért esetleg mégoly egyenlőtlenül, gyakran paradox módon ellentmondásosan, valódi szerepet játszanak e lét fejlődésében, valódi létüknek megfelelően próbálja vizsgálni. Magának a társadalmi létnek a fejlődésében jelentkező ellentmondásosságok helytálló leképezhetőségét éppen az mutatja, hogy eközben a mindennapos-közvetlen tudat számára paradox helyzetek adódnak. Így a fiatal Marx szenvedélyesen harcolt a radikális ifjúhegeliánusok ellen, amiért ezek túlbecsülték a magasabbrendű ideológiai formákat, mindenekelőtt a filozófiát, és

minden kompromisszumot visszautasítva azt az álláspontot képviselte, hogy „az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni", ami nála természetesen a gazdasági fejlődésből kinövő valóságos konfliktusokat feltételezi. De nem kerül semmilyen ellentmondásba dialektikájának elveivel, amikor így fejezi be gondolatmenetét: „Ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja. Az elmélet akkor képes a tömegek megragadására, ha *ad hominem* érvel, és akkor érvel *ad hominem*, ha radikálissá lesz. Radikálisnak lenni annyi, mint a dolgot gyökerénél megfogni. De a gyökér az emberek számára maga az ember."[122] Ez persze nem a fiatal Marx speciális elmélete, amely szembeállna a későbbi Marx „ökonomizmusával". E fejtegetések elején idéztük meghatározásait a „szabadság birodalmáról", és gondolatmenetünk minden lényeges mozzanatát innen vezettük le. Ha most ismét magukhoz ezekhez a meghatározásokhoz fordulunk, akkor nyilvánvaló, hogy a szocialistává váló munka megvalósulása „az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között", a „szabadság birodalmának" mint olyan „emberi erőkifejtésnek" a feltételei között, „amely öncél",[123] egyaránt feltételez gazdasági és ideológiai fejlődést. Újból és újból utaltunk a gazdasági fejlődés alapvető és megalapozó funkciójára, egyúttal azonban azt is ki akartuk mutatni, hogy ez a „szabadság birodalmának" „csupán" – persze abszolút elengedhetetlen – lehetőségét képes létrehozni. Megvalósítani ezt – magától értetődően csak e lehetőség alapján – maguknak az embereknek a tettei tudják, akiknek ehhez a legmagasabbrendű ideológiai fegyverzetre van szükségük, a társadalmi fejlődés kontinuitása által kitermelt, megőrzött és magasabb szintre emelt ideológiára.

Az ideológia eredetének és továbbfejlődésének végső, és főként a legtisztább és legáltalánosabb elveit Marx még abban az időszakban, amikor az ideológiának az ifjúhegeliánusoknál tapasztalható idealisztikus eltúlzása és túlbecsülése ellen harcolt, a *Német ideológiá*-ban úgy fogalmazta meg, hogy a főhangsúlyt léte és lényege önállóságának radikális tagadására helyezte: „Nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megvál-

toztatják."[124] Ez a meghatározás minden oldalról a legkülönfélébb félreértéseket okozta. Egyrészt a vulgármarxizmus azt a következtetést vonta le belőle, hogy az emberiség minden egyes nem szigorúan gazdasági terméke közvetlenül és mechanikusan függ a gazdaságtól, a gazdaság fejlődésének egyszerű „terméke". Másrészt a polgári elméletek általánosságban tiltakoznak az ellen, hogy az eszmei megnyilatkozásmódok bármiképpen is levezethetők volnának a gazdasági-társadalmi alapokból, teljességgel önálló, immanens-autonóm kibontakozást követelnek a számukra, amelyet csak az egyes területek tisztán benső törvényszerűségei determinálnak, ha egyáltalán jogosult itt determinációról beszélni. Figyelemreméltó, de igaz, hogy a két szögesen ellentétes szemlélet végső soron a mindennapi élet ontológiájának hasonló előítéletkomplexusaiból fakad.

Mindenekelőtt az eldologiasodás problémakomplexusáról van itt szó. A következő fejezetben részletesen foglalkozunk majd ezzel a kérdéssel. „Természetes" kiindulópontja a mindennapi élet spontán ontológiájában az a tény, hogy a termeszeti adottságok túlnyomó része közvetlenül adva van a dolgok jelenségformájában. Csak a már fejlett tudományos megismerés gondolati eredménye lehet annak belátása, hogy minden dolog csak kifejlése folyamatában szerezheti meg dologszerűségét. Láttuk már, hogy a munka termékeiben bekövetkező tárgyiasulás struktúrájuk szempontjából ontológiailag új vonásokat mutat. De ez az újdonság a tárgyiasulásokban bensőleg tárgyilag bennerejlő számunkravalóra szorítkozik, tehát már magában a tárgyban utal társadalmi használhatóságára, de egyébként nem olyan módon válik le a puszta tárgyakról (dolgokról), hogy jelenségmódjának közvetlenül el kellene valamiképpen árulnia eredetét, azt, hogy genetikus folyamatból származott. A tárgyiasulás prehisztorikus eszközként szokott ugyan megjelenni, de ez az eredetére való puszta utalás közvetlenül elvont marad; a tárgy kezelésének puszta képességén túlmutató szakismeretekkel kell rendelkezni ahhoz, hogy a tárgyiasult „dolgot" genetikus folyamat eredményének foghassuk fel. A mindennapi életben spontán módon az a beállítottság, hogy a „dolgokat" nem genetikusan létrejött, hanem szükségképpen „készen adott" valamiknek értelmezzék; amikor felvetődik keletke-

zésük kérdése, akkor többnyire valamiféle transzcendens „teremtőre" utalnak. Ez történt már a Prométheusz-mítoszokban is, hogy megmagyarázzák a tűz használatát, amely objektíve kétségkívül az emberek önálló tevékenységének terméke volt; ugyanez volt a helyzet később azokkal a pénz lényegéről és hatalmáról stb. szóló mítoszokkal, amelyek még a tudományba és filozófiába is behatoltak. Nem csoda hát, hogy az emberek magasabbrendű, pozitíven értékelt tevékenységeit is felülről jövő mitikus „adományokká" dologiasították el; így éppen a filozófiát (bölcsességet) és a művészetet. Ahol, mint a jog esetében, túlontúl erős az élettel való közvetlen kapcsolat ahhoz, hogy teljességgel a transzcendenciákba vetítsék, a törvényhozókból csináltak mitikus alakokat, hogy az általuk meghirdetett jogot a transzcendens kinyilatkoztatások alapjára helyezhessék (Mózes, de – noha világibban – Lükurgosz, Szolón stb. is). Az emberiség saját tetteinek ez az isteni adományokká való eredeti mitizálása, esetleg isten-küldötte hősök közvetítésével, még a jelenlegi felfogásban is, magasan fejlett tudományos szinten is eleven, amennyiben a magasabbrendű szellemiség területeit nem az emberi gyakorlat eredményeinek, hanem „nem-keletkezett" értékeknek, „intuícióknak" (matematika), „inspirációknak" (művészet) stb. fogják fel.

A mindennapi gondolkodásnak ezt a spontán ellenállását, amelylyel elutasítja a kifejlésnek és annak az emberi gyakorlatnak az egyetemes érvényét, amely a társadalmi létben fellelhető tárgyak és folyamatok megfelelő, genézisre felépülő megismerésének alapja, tehát ezt az ellenállást felerősíti és kiegészíti magának a valóságos-genetikus folyamatnak éppilyen spontán és éppilyen eltorzító felfogása. Arra a sokféle elméletre gondolunk, amely ontológiailag öntudatlanul a munkában végbemenő szellemi és anyagi folyamat éles elválasztásából, sőt szembeállításából indul ki. Ennek a különválasztásnak annyiban van társadalmilag alapja, amennyiben a rabszolgaság létrejötte óta rögződött az uralkodó osztályokban az az elképzelés, hogy maga a munkafolyamat mechanikus jellegű, és az emberi szellem termelékenysége (nagyon gyakran transzcendens megokolásokkal) csak a kivitelezés tartalmának és mikéntjének szellemi meghatározásában mutatkozik meg. Ezért az alkotó tiszta képzete látszólag magasabban áll, mint

az, amit anyagilag megvalósít, a teremtő többnek látszik, mint amit teremtett. Nem foglalkozhatunk itt behatóbban azzal, hogy milyen szoros kapcsolatban áll ez a felfogás a vallásokkal, de világosan megmutatkozik benső rokonsága az eredet mitologizálásának imént említett tanával. A közös vonás módszertanilag azoknak a konkrét-dinamikus komplexusoknak a gondolati szétrombolásában rejlik, amelyeknek kölcsönhatásán a társadalmi lét alapul, s így egy hamis polarizáció alakul ki: egyik oldalon az elvont (és ezért transzcendens) alkotói szubjektivitás, a másik oldalon egy éppilyen elvont mechanikus összefüggés „dolgok" (gyakran csupán: eldologiasodások) között. E két véglet összetartozik, s ez a legvilágosabban a tizenhetedik–tizennyolcadik századi, mechanisztikusan a szükségszerűségre alapozott világkoncepciókban mutatkozik meg, amelyekhez azonban egy elvont világteremtő is hozzátartozik, aki egyszer s mindenkorra felhúzta ezt a „világórát".

Az ilyen kérdéskomplexusokról folytatott vitákban szinte egyáltalán nem merül fel Marx igazi koncepciója, az ember emberré válásának egységes története attól kezdve, hogy a munka és a nyelv segítségével kiemelkedett az állati állapotból, tárgyiasította a folyamatokat, megalkotta a szubjektum külsővéválási módjait, s eljutott egészen a szabadság birodalmának perspektívájáig. A vita eközben nem e folyamatnak ama egységessége ellen irányul, amelyben a természettel folytatott anyagcserének jut a dinamikus alap és az előrehajtó motor szerepe, aminek következtében az ember által megalkotott tárgyiasulások rendszere történelmileg létrehozza a társadalmi lét szintjét, amely a reális lehetőséget kínálja a szabadság birodalmának megvalósításához, az olyan emberi tevékenységhez, amely az ember számára öncéllá válhat, s amelyben egyesül egyéni és nembeli önkibontakozása. Az emberek szellemi tevékenységét ennek megfelelően a termelésből kinövő társadalmi munkamegosztás differenciálja a legsokrétűbben, éppen mert magának a folyamatnak semmi köze sincs a teleológiához. Akár a társadalom növekedési folyamatában való közvetett vagy közvetlen részvételről, vagy a mind tisztább társadalmiság és a nembeli alapokban bekövetkező ténybeli integráció kifejléséről, akár azokról a többnyire öntudatlan, gyakran hamisan tudatosított, és fölöttébb ritkán tisztán tudatosított intenciókról van szó, amelyek arra

tesznek kísérletet, hogy a szabadság birodalmának emberi előfeltételeit előrepillantva tárgyiasítsák, ezek mindig a legszorosabb kapcsolatban vannak eredetük társadalmi hic et nunc-jával és csak – egyenlőtlenül, ellentmondásosan – együttműködve alakíthatják ki a lehetőség ilyen valóraváltásának valamiféle eszközét. Csak a (mindig teleológiailag mozgásba hozott) anyagi és a közvetlenül vagy közvetve gyakorlatra vezető tudatszerű tényezőknek ez az egységbe-fonódása adja azt a történelmi folyamatot, amelynek történelmiségével szemben az egyes mozzanatok szükségképpen elvesztik közvetlenül önmagukat hordozó mivoltukat. De az ideológiai fejlődésnek az az összképe, amelyet már a fiatal Marx felvázolt, az ideológiáról szóló ideológiai vitákban még a láthatáron is csak fölöttébb ritkán bukkan fel. Az ellenfelek létszerű indítékait imént próbáltuk jellemezni. De a marxi ideológia-elmélet legtöbb, úgynevezett védelmezője többnyire éppilyen vakon megy el a valódi probléma mellett. Egyáltalán nem veszik tudomásul a társadalmi lét különösségének marxi meghatározásait, átveszik a polgári materializmustól, hogy az anyagi tényező egyoldalúan, mechanikusoksági módon determinál minden szellemi tényezőt, s eközben nagyon gyakran az általában vett lét vagy a természeti lét egy egyedi formája veszi át a gazdaságtan funkcióit (biológiai kauzalitás Kautsky etikájában). Így hát a mechanikus materializmus lapos epigonizmusa jelenik meg itt, amellyel szemben a polgári kritikusok könnyen őrizhették meg igazságuk látszatát, annál is inkább, mivel mihelyt olyan kísérlet bukkant fel, amely meg akarta haladni a vulgáris materializmust, e kísérlet általában valamely polgári filozófia (Kant, pozitivizmus stb.) befogadásában nyilvánul meg; ez ma is gyakran a helyzet a sztálini korszakból származó elméletek sok kritikusának esetében.

Ha a valódi ellentéteket, persze csak jelzésszerűen, ahogy ez itt egyedül lehetséges, úgy akarjuk szembesíteni, hogy túlontúl nagy félreértések előidézése nélkül túlmegyünk ezen a legáltalánosabb, de az alapvetés szempontjából nélkülözhetetlen ontológián, akkor még egy előzetes módszertani megjegyzést kell tennünk. Egyszerűen meg kell ugyanis állapítanunk: abból, hogy egyedül az egységes összfejlődésnek van létszerű relevanciája, korántsem következik, hogy a szaktudományok nem vizsgálhatják meg elkülönítve

jelensegek es jelensegcsoportok resz-osszefuggeseit is Eppen Marx eletmuve bizonyitja, amely tele van ilyen reszletkutatasokkal, hogy itt nincs szo modszertani osszefeithetetlensegrol, ellenkezoleg, a kulonbozo kutatasmodok kolcsonosen tamogatjak egymast Az ilyen lehetoseg elismerese persze nem szunteti meg az itt mukodo alapveto ellentmondasossagokat Csak azokra az itt gyakran jelzett modszertani zsakutcakra utalunk, amelyek abbol keletkeznek, hogy modszertanilag elszakitjak egymastol azt, ami ontologiailag elvalaszthatatlan volna, igy peldaul az ugynevezett specifikusan gazdasagi es specifikusan szociologiai problemak bizonyos targyalasmodjai gyakran teljes onallosagra torekszenek A reszletproblemakat csak akkor lehet termekenyen, a valosag eltorzitasa nelkul megvizsgalni, ha a kutatas szigoruan ragaszkodik a – most mar pusztan modszertanilag – elszigetelt jelensegcsoportok letszeru osszefuggeseihez, letszeru osszetartozasahoz, es nem tesz kiserletet arra, hogy absztrahalo modon eltavolitsa e jelensegcsoportok specifikus kolcsonos vonatkozasait letszeruen eredeti konkret totalitasukbol Eppen Marx mutatta meg szamtalan alkalommal, hogy ez keresztulvihető, sot, igazi tortenesznek gyakorlataban is talalhatunk peldakat arra, hogy mikent foghato fel es fejtheto ki osztonosen helyes modon ez az egysegben rejlo szetvalasztas es szetvalasztasban rejlo egyseg

Ez a modszertani felismeres csak akkor lehet helytallo, ha nem haladja meg letszeru osszefuggesek puszta ertelmezeset Ehhez azonban nem elegendo, ha pusztan elvont modon ragaszkodunk az osszfolyamat vegso totalitasahoz es ahhoz, hogy ez meghatarozo befolyast gyakorol az egyes jelensegcsoportokra Ekozben konnyen meg lehet torpanni az elvont szolamoknal Az itt kialakulo valosagos osszefuggesek termekeny konkretizalasa erdekeben elore kell hatolni az egyes komplexusok konkret strukturajanak es dinamikajanak konkret megertesehez Konkretan kell felfogni az egyes mozzanatokat (es a bennuk mukodo tulsulyos mozzanatot) es az egyenlotlen fejlodesi tendenciak szuksegszeruseget is mind az osszfolyamat totalitasan belul elhelyezkedo mindenkori konkret komplexus mozgasaban, mind pedig a szetvalas es osszetartozas, az onallosag es kolcsonos fuggoseg egysegeben, amely mozgas es egyseg minden egyes konkret komplexus reszkomplexusainak legku-

lönfélébb változásaiban megnyilvánul. A mi esetünkben, amikor az összfolyamaton belül a tisztán ideológiai formák helyéről van szó, minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy a filozófia és a művészet mint szellemi tárgyiasulások, egyaránt szükségképpen igen bonyolult komplexusok, amelyek csak fölöttébb divergens különnemű tendenciák együttműködéséből, mesterséges egyneműsítéséből alakulhatnak ki, és amelyek tartós hatása az emberiség fejlődésének összfolyamatában szintén rendkívül divergáló, egymáshoz képest különnemű jelenségeket szokott mutatni. (Gondoljunk csak arra, hogy Shakespeare a tizennyolcadik század végén robbanóanyag volt a megmerevült formák és formai elvek ellen, a tizenkilencedik század elején viszont azon alapult a hatása, hogy az igazán művészi szerves kompozíció mintaképének fogták fel.) Ebben az összefüggésben természetesen még csak megközelítően pontos képet sem adhatunk az ilyen komplexusok benső természetéről, és nem mutathatjuk meg, hogy teleológiailag tárgyiasítón egyneműsített alkotóelemeik miként önállósulhatnak – viszonylag – a gondolkodás eredetében és hatásában egyaránt, és miként marad szükségképpen a megalapozó benső egység mint a minőségeket, arányokat stb. meghatározó, egyneműsítő elv mégis mind az eredetben, mind pedig a tartós hatásban a túlsúlyos mozzanat.

A tisztán ideológiai komplexusok ilyen vizsgálata visszavezet ismét Marx ideológia-elméletéhez. Már a mindenkori eredetet tekintve is világos – noha ellentmond sok divatos elméletnek –, hogy a túlsúlyos mozzanat itt szükségképpen az ideológiai elem, a társadalmi konfliktusok végigharcolásának mozzanata. Persze ezeket a konfliktusokat nem szabad egyszerűen a mindenkor épp időszerű napi politikai vagy gazdasági kérdésekre korlátozni, mint ezt a vulgár-marxizmus szokta tenni, mégpedig mind szociáldemokrata, mind pedig sztálinista megjelenési módjában. Természetesen adódnak olyan történelmi helyzetek, amelyekben egy ilyen probléma, ilyen problémakomplexus olyan sürgetően tolul az érdeklődés középpontjába, hogy ilyen reagálásokat is kiválthat, és nemcsak a végső láncszem politikai keresésére késztet. Ilyen esetek adódnak, de ezen a területen ezek különleges esetek, többnyire a legkevésbé sem jellemzik a lényeget. A politikai ideológiának

ugyanis az a célja, hogy a mindenkori válság-komplexusnak azokat a mozzanatait ragadja meg valóságosan, gyakorlatilag, amelyeknek eldöntése többé-kevésbé spontán módon az összkomplexus gyakorlati kibogozásához vezethet. Nem így áll a helyzet a tiszta ideológiákkal. Láttuk már, hogy minden jelentős filozófia olyan összképet akar adni a világállapotról, amely a kozmológiától az etikáig úgy próbálja szintetizálni az összefüggéseket, hogy belőlük az időszerű döntések is az emberiség sorsát meghatározó döntések szükségszerű mozzanataiként bukkanjanak elő. Elég Platónra utalni, akinél ez az összefüggés az ideatan legelvontabb oldalaitól Szókratész életéig és haláláig olyan döntésre sarkall, mely – utópista módon – a régi polisz megmentésére vállalkozik.

A nagy művészet is a nembeliségre irányuló intenció hasonló szintjén veti fel kérdéseit, csakhogy itt konkretizálóan kiegészítő ellenpólusként az ember individualizálódásának azok a típusai kerülnek előtérbe, amelyeknek érzülete és cselekvései az időszerű válság idején világtörténelmi értelemben felszabadíthatják a nembeliségre törekvő intenciót. Mivel ma gyakori az az előítélet, hogy a nagy művészet formai kérdésfeltevésekből, sőt technikai újításokból indul ki, hasznos olyan példát választani, ahol – közvetlen látszatát tekintve – a formai elv döntő túlsúlyra jut. Azt mondják, valószínűleg joggal, hogy Aiszkhülosz nagy újító volt, amikor bevezette a második színészt. De ha csak némiképpen is elfogulatlanul gondolkodunk erről az újításról, akkor rá kell ébrednünk arra, hogy egyrészt a beszélő és a kar, másrészt a karok-övezte dialógus két szögesen ellentétes világképet tár fel: a dialógus, amely most már formailag is középponttá vált, kizárólag azért válhatott jelentőssé, mert művészileg utat nyitott afelé, hogy a nagy konfliktusok tragikus megoldását mint megválaszolásuk világnézeti módját az emberi nem magaslatáról ismerje el, ami mint új központi probléma éppen akkoriban nyomult világnézetileg (és politikailag is) az előtérbe. A filozófia és a művészet nagyságát és lényegét tehát semmibe veszi az, aki nem tekinti középponti fontosságúnak azt a funkciójukat, hogy elsősorban válságokra válaszolnak.

Hasonló problémák merülnek fel a tartós hatásokkal kapcsolatban is. Ezeket sohasem pusztán valamiféle logikai vagy technikai

éleselméjűség vagy pusztán enciklopédikus tudás vagy korlátlan képzelőerő stb. teszi lehetővé. Éppen az ilyen hatások fel-le hullámzásában rejlő látszólagos önkény (valójában: az egyenlőtlen fejlődés) mutatja meg újból és újból: a tartós hatások végsősoron mind a filozófiában, mind pedig a művészetben attól függnek, hogy képesek-e, és ha igen, mennyiben képesek azokra a kérdésekre, amelyek az embereket mindenkor a legszenvedélyesebben foglalkoztatják, olyan válaszokat javasolni, amelyek – az időszerű konfliktusokat az emberi nem sorsára irányítva – közelebb segítik az embereket a szellemi tisztázódáshoz. Itt is a középpontba kell állítani ezt az intenciót, és nem tulajdonítható neki pusztán formai vagy analógiás időszerűség. Ezért a nagy tartós hatásoknak ritkán van közvetlenségre szorítkozó időszerűségjellegük, noha (vagy mert) végső indítékuk mindig valami ilyesféle világtörténelmi időszerűség marad. Heine például találóan írta le a *Romantikus iskola* című művében a reneszánsz festészet ilyen hatásalapját: „Itália festői talán sokkal hatásosabban vitáztak a papsággal, mint a szász teológusok. A virágzó hús Tizian festményein mérő protestantizmus. Vénuszának ágyéka sokkal alaposabb tétel, mint azok, amelyeket a német barát tűzött ki a wittembergi templomkapura."[125] Természetesen számos ilyen hatás még sokkal kevésbé közvetlen, mint ebben az esetben, de mindenkor visszavezethetők azokra a nembeli középponti kérdésekre, amelyekkel a mindenkori emberek mindennapi életükben, a politikában, világnézeti tájékozódásra törő kísérleteikben birkóznak, s amelyek segítségével végig próbálják harcolni mindenkori konfliktusaikat. Ezért olyan pregnánsan egyenlőtlenek a tiszta ideológiák tartós hatásai, ezért van az, hogy nagyon gyakran olyan hirtelen bukkannak fel és tűnnek le ismét. Amennyiben a filozófia-, az irodalom- stb. -történet foglalkozik az ilyen problémákkal, többnyire abból az általánosan helyes előfeltevésből indul ki, hogy főként a filozófiailag vagy művészileg igazán értékes komplexusok szoktak ilyen tartós hatást elérni, de rögtön utat téveszt, ha e hatást közvetlenül és kizárólag a mindenkor ható képződményből, elméleti vagy művészi kiválóságából próbálja levezetni. Ez a tartós hatások előfeltétele, de e hatások konkrét láncolatát maga a történelmi fejlődés határozza meg. Minden kornak végig kell harcolnia a maga konfliktu-

sait, és ha eközben támaszokat keresve visszanyúl a múltba, ezt mindig a molière-i „je prende mon bien où je le trouve" értelmében teszi. Ez a „mon bien" azonban mindig éppen azoknak a konfliktusoknak a korhozkötött, különös lényegéből fakad, amelyeket végig kell harcolni. Az ilyen mozzanatok egymásutánja és egymásból való következése ezért elsődlegesen nem tisztán filozófiai vagy művészi, hanem a társadalmi fejlődés, a konfliktusoknak és végigharcolásuknak emberi tartalma határozza meg őket.

Felületesen nézve, úgy látszik, mintha ennek következtében eltűnne a filozófiából a legmélyebb filozófiai tartalom, a művészetből pedig a tulajdonképpeni művészet, vagy legalábbis ez másodlagossá degradálódna. Alaposabb vizsgálatra azonban kiderül, hogy ennek éppen az ellenkezője igaz. Először is mindkét területen komplexusokról van szó. Vagyis az ideológiai mozzanat mint csúcs, mint gyakorlatilag túlsúlyos mozzanat, amely végső soron meghatározza az eredetet és a tartós hatást, nem olyasvalami, amit kívülről vittek bele a komplexusba, és nem is valamiféle, a saját körén belül található „ok", amely valami mást arra bír, hogy „hasson" benne, hanem az ideológia genetikus ösztönzés a mindenkor létrejövő komplexus éppígylétére. Tartalmát azok a világ által felvetett kérdések alkotják, amelyekre mind a művészek, mind a filozófusok választ keresnek, mivel mindnyájan – ki-ki a maga legsajátabb eszközeivel – azon fáradoznak, hogy a lehető legteljesebben, a lehető legadekvátabban építsék fel az ember nembeliségének világképét, lessék ki és hódítsák meg a lét lényegét, olyan nembeliségre törekedve, amelynek totalitása közvetlenül vagy közvetve nem egyszerűen „megoldja" az ösztönző konfliktust, mint inkább ezen túlmenően bekapcsolja ezt mint szükségszerű szakaszt abba az útba, amely az emberiséget önmagához vezeti. Az embernek világával kapcsolatos ilyen ideológiai, egyszerre gyakorlati és kontemplatív beállítottságából alakulnak ki a művészi és filozófiai komplexusok. Átfognak mindent, ami bármikor is lényegileg összefügg ezekkel a kérdésfeltevésekkel, és ezt megteszik a kérdező történelmi pillanat meghatározásaiban és ezzel egyidőben, ettől elválaszthatatlanul a filozófiailag vagy művészileg válaszoló szubjektum magatartásaiban is. Az ilyen komplexusok sokrétűsége és gazdagsága tehát éppolyan korlátlan, mint az ezeket kiváltó kér-

déseknek és az általuk kiváltott válaszoknak a tartalma. Ezért alakul ki közvetlenül azoknak a formáknak a végtelen sokrétűsége, amelyekből mindenkor felépül egy ilyen komplexus. De ugyanezért ez a végtelenség a lehetséges képződmények élesen körülhatárolt konkrét típusaiban rendeződik el.[126] Bármennyire önállósulnak is eközben szükségképpen a mozzanatok, hogy a valóság különnemű hatás-határait adekvát módon – vagyis különneműségük emberi értelmét megőrizve – egyneműsítsék, e mozzanatok mégis újból és újból az összképződmények egységévé állnak össze. De mivel mindkét tényező, a mozzanatok és a totalitások is valami társadalmilag-történelmileg létezőt emelnek erre a szintre, hogy az emberiség fejlődésének kontinuitásában hatni engedjék őket, a tartós hatásokban mindkettő önállóan ható erőként is szerepelhet. A történelem annyi példát mutat erre, hogy az ilyen mozzanatok kontinuitását is eszmeileg és történelmileg elkülönítve ragadja meg. Csak az a veszély fenyeget eközben, hogy a mozzanatok elvont-fogalmi különválasztása és önállósítása könnyen vezethet olyan látszattárgyiasságok létrejöttéhez, amelyek csak eltérítenek a lényeg valódi megértésétől.[127] Csak akkor harcolhatunk sikeresen a lét, a valódi létszerű összefüggések igazi leképezhetőségének ilyen elfajulása ellen, az ellen, hogy gyakran divatosan nagy befolyású látszatönállóságra emelkednek, ha a kutatás mind a genézisnek, mind a tartós hatásnak tényleges dinamikus középpontját próbálja megragadni.

Alaptalan az a félelem, hogy a marxi módszer szellemében fogant ilyen tárgyalásmód megkárosítja az igazi filozófiai, illetve művészi értékeket. Ellenkezőleg, azt hisszük, hogy elszigetelő, részleges immanenciájukat feltételező vizsgálatuk tekint el szükségképpen totalitásuk legfőbb értékétől, attól, hogy az emberiség sorsában gyökeredznek, mivel ezek a legmagasabbrendű értékek éppen abban rejlenek, hogy magasabb szintre emelik az ember emberi létét, olymódon, hogy a valóság gazdagabb, elmélyültebb megragadásának szerveit alakítják ki az emberben, és e gazdagítás segítségével egyéniségét egyénibbé és egyben nembelibbé is teszik. Más összefüggésekben idéztük már Marx idevonatkozó fejtegetéseit a zenéről. Hadd emeljük ebből itt ki a következő gondolatmenetet: „csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdag-

sága által képződik ki és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem, egyszóval emberi élvezetekre képes *érzékek*, olyan érzékek, amelyek *emberi* lényegi erőkként igazolódnak."[128] Miközben így minden emberi megnyilatkozás és külsővéválás az igazi emberréválás eleven mozzanatának bizonyul, a filozófia és a művészet elveszti azt az elszigetelődő önmagára-hagyatottságát, azt a – végső soron – pusztán luxus-jellegét, amely feltétlenül látványához tapad, ha „szaktudományos" megfontolások és szubjektivista esszék perspektívájából veszik szemügyre őket. A marxizmus igazi kérdéseihez semmi köze sincs annak, hogy a vulgármarxisták ellenkező előjellel hasonló, sőt még kevésbé emberi eredményekre jutnak.

Ugyanis Marxnak ebben az ideológia-elméletében is kifejeződik az az alaptétele, hogy az emberek számára a gyökér maga az ember, és hogy a társadalmi fejlődés tárgyiasulásokat vált ugyan ki belőle, amelyek a mindennapi életben gyakran látszólag idegen tárgyiasságokként állnak vele szemben, és gyakorlatilag így is hatnak rá, de ezek végső soron mégis a saját, persze nem pusztán partikuláris, hanem egyben nembeli énjének külsővéválásai is, és hatásai – ha az összfolyamat totalitását vesszük tekintetbe – megnövelik, elmélyítik, kiszélesítik személyiségét, és hozzájárulnak ahhoz, hogy az emberiség, fejlődésének válságaiban túlhaladhasson a saját partikularitásán, és az emberi nem magáértvaló létét tudja választani. Mert „az emberek léte valódi életfolyamatuk",[129] a gondolatok és élmények legmagasabb csúcsain csakúgy, mint a mindennapok zűrzavarában, kuszaságában. Ha tehát a fiatal Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban a győzelmes szocializmus előfeltételeiről és következményeiről beszél, akkor ezt ugyanannak a világnézetnek a szellemében teszi, amelynek évtizedekkel később a „szabadság birodalmá"-ról szóló, számunkra alapvető fejtegetéseiben adott hangot; ez a változás ugyanis: „. . . az összes emberi érzékek és tulajdonságok teljes *emancipációja;* de éppen ezért ilyen emancipáció, mert ezek az érzékek és tulajdonságok mind szubjektíve, mind objektíve *emberiekké* lettek. A szem *emberi* szem lett, ahogy *tárgya* társadalmi, *emberi*, az ember által az ember számára létrehozott tárggyá lett. Az *érzékek* ezért közvetlenül a gyakorla-

tukban *teoretikusokká* lettek. A *dologhoz* a dolog kedvéért viszonyulnak, de maga a dolog *tárgyi emberi* viszonyulás önmagához és az emberhez és megfordítva. A szükséglet vagy az élvezet ezért elvesztette *egoisztikus* természetét, a természet pedig puszta *hasznosságát*, mivel a hasznos *emberi* haszonná vált. Éppígy a többi emberek érzékei és élvezete az én *saját* elsajátításommá vált. E közvetlen szerveken kívül ezért *társadalmi* szervek képződnek, a társadalom formájában, tehát például a tevékenység közvetlenül másokkal való társaságban stb. az *életmegnyilvánulás* szervévé és az *emberi* élet elsajátításának egyik módjává vált."[130]

Az ontológia objektív oldalának álláspontjáról ez a társadalom társadalmivá-válásának beteljesülését jelenti, amelynek szubjektív oldalát az egyes ember bensőleg beteljesült nembeliségе és ettől elválaszthatatlanul igazi egyénisége alkotja. Az ideológiai fejlődés és ennek a kicsúcsosodása a tiszta ideológiákban az utóbbi számára éppolyan nélkülözhetetlen, mint a termelőerők kibontakozása az előbbi számára, csak éppen ez a kibontakozás mint ellenállhatatlan oksági folyamat szükségszerűen jön létre az emberek teleológiai tételezéseiből, míg az ideológiai fejlődés szükségszerűsége szükségképpen megőrzi az ezt megalapozó tételezések alternatív jellegét, és ezért csak olyan reális lehetőségként tud megnyilatkozni, amely az emberi nem magábanvalóját magáértvalójává alakíthatja át. Ebből azonban korántsem következik, hogy az ideológia a gazdasági folyamat objektivitásával szemben pusztán szubjektív, racionalitásával szemben pedig irracionális. Marx kimutatta, hogy a termelőerők fejlődése egyúttal az ember továbbfejlődése is, noha nagyon gyakran embertelen formák között. De azok a harcok, amelyek során az ember ilyen ellentmondásos módon a puszta természeti lénytől a tudatos társadalmiságig, a puszta egyediségtől egyéniséggé fejlődik, egyúttal olyan eszközök is, amelyek az emberben segítik kibontakoztatni az igazi nembeliséget. Itt se gondoljunk közvetlen-mechanikus „hatásokra". Ellenkezőleg, a konfliktusokba bonyolódott emberek többnyire spontánul cselekszenek, többnyire annak ösztönzésére, amit a mindennapi élet ontológiájának neveztünk. De hogy alakul ez ki? Kétségkívül az emberek elsődlegesen közvetlen élményei a döntők benne. Ezek tartalmát és formáját azonban messzemenőkig ideológiák – nem utolsósorban

a tiszta ideológiák is – befolyásolják, amelyek tárgyiasulásai ebbe a területbe torkollnak. Nem kell Marxot olvasni ahhoz, hogy osztályszerűen reagáljunk a napi eseményekre, nem kell a Don Quijoté-t vagy a Hamletet művészileg átélni ahhoz, hogy etikai döntéseinkben befolyásoljanak. Jóban és rosszban egyaránt ez a helyzet – nem is lehet másképpen az ideológia területén –, Nietzschét és Chamberlaint sem kellett tanulmányozni fasiszta döntések meghozatalához. Amíg nem derül fény az ideológiák (a legmagasabbrendű és leggazdagabb ideológiákat is ideszámítva) és a mindennapok ontológiája közti kölcsönös vonatkozásokra, nevezetesen arra, hogy miként emelkednek fel a mindennapokból a konfliktusok végigharcolásának módjai, és egyúttal miként hatolnak be az ideológiák a mindennapokba, és miként oldódnak fel bennük, addig megmagyarázhatatlannak látszik mind az emberiség fejlődésének folyamatossága, mind pedig válságainak jellege.

Az így megszerzett felismerésekből kiindulva könnyebbnek látszik az ideológiai mozzanat megvilágítása a felépítmény más komplexusaiban. Úgy tetszik, a természettudományok területén a legegyszerűbb ez a kérdés. Az az általános történelmi megállapítás, hogy előrehaladása nagyon erőteljesen kötődik a termelés fejlődéséhez, még túl keveset mond: helyes, de egyúttal elvont megállapítás ez. Ugyanis az a tény még túl keveset árul el, hogy a természettudományok azokból a kezdetben tisztán empirikus, gyakran véletlenszerű felismerésekből differenciálódtak lassan önállóvá, amelyek a természettel folytatott anyagcsere során gyakorlatilag alátámasztották a teleológiai tételezéseket. Általános ontológiai szempontból például a modern fizika legbonyolultabb elmélete is ugyanazért nem ideológia, amiért a csiszolható kövek megismerése sem volt az az ősembereknél. És meghatározott általános-társadalmi hatások esetében megmutattuk már, hogy az elmélet ideológiává-válása Galileitől Darwinig éppoly kevéssé következik közvetlen szükségszerűséggel az ilyen elméletek elméleti lényegéből, mint a Prométheusz-mítoszok a tűzcsinálás aktusából. Persze mégis mítosz, ha arra tesznek kísérletet, hogy a természettudományokat most már genezisükben és tartós hatásukban hermetikusan különválasszák az ideológia területéről. Ismét arról van itt szó, amitől a természettudományok története előkelően el szokott fordulni: a

mindennapi élet ontológiájáról. Ez azonban éppen azokra az alapelképzelésekre hat nagyon erősen, amelyekre egész korok tudománya szokott magától értetődő módon támaszkodni. Pusztán a szublunáris és szuperlunáris világnak az ókorban végrehajtott megkülönböztetésére utalok ismét, és – a nem-szakember szerénységével – szeretném jelezni, hogy éppen a mai magas fejlettségű és látszólag egzakt manipulációs technika szokott a mindennapi életben (és ennek közvetítésével a tudományokban is) olyan teljességgel megalapozatlan, légbőlkapott lételképzeléseket kialakítani, amelyek nyugodtan konkurrálhatnának ókori testvéreikkel, s amelyeket a tudományos gondolkodás gyakran „axiómaként" (dogmákként) hurcol magával, és amelyek általánossá váló bírálata feltételezi a társadalmi-történelmi lét megváltozását. Ezért utalt Engels éppen ebben a tekintetben arra, hogy bírálni kell a természettudományokat (nem konkrét eredményeiket, hanem az ilyen alapelképzeléseket). Ezt mondja a tizenhetedik-tizennyolcadik századi filozófiának a természettudományokhoz való viszonyáról: „Az akkori filozófia legnagyobb becsületére válik, hogy nem zavartatta magát az egykorú természeti ismeretek korlátozott állapotától, és – Spinozától a nagy francia materialistákig – kitartott amellett, hogy a világot önmagából magyarázza, a részletekben való igazolást pedig a jövő természettudományára bízta."[131]

A társadalomtudományok esetében objektíve egyszerűbb, szubjektíve még vitatottabb a kérdés. Egyszerűbb, mert minden egyes társadalomtudomány ontológiai alapját olyan teleológiai tételezések alkotják, amelyek arra törekszenek, hogy az emberek tudatában, jövőbeli teleológiai tételezéseiben változásokat idézzenek elő. Eredetük és hatásuk már ezzel is megszüntethetetlen ideológiai elemet fogad magába. A megvalósulás természetesen sokkal bonyolultabb. Egyrészt, mert a társadalmi munkamegosztás minden egyes társadalomtudományra egyúttal azt a feladatot is rója, hogy az általa tárgyalt tényeket és összefüggéseket úgy képezze le, rendezze el, fejtse ki stb., ahogyan csakugyan hatottak és hatnak a társadalmi lét totalitásában. Csak ez a tendencia és tendenciaszerű beteljesítése teszi ezeket a tudományokat tudományokká és biztosit egyúttal közvetlenül helyet nekik a társadalmi munkamegosztásban. De ez a közvetlen társadalmi lét ezt a tendenciaszerű mozza-

natot abszolúttá fetisizálhatja. Különösen a marxi ideológiaelmélettel vívott harcban alakult ki egy ilyen fetisizálás, amely főként úgy nyilvánult meg, hogy a (szubjektív) ideológia és a tiszta objektivitás metafizikusan merev szembeállítása a tudomány egyeduralkodó elvévé vált. Elfogulatlan ontológiai vizsgálat esetén ez a metafizikai ellentétesség tisztán fiktívnek bizonyul. Először is valamely tudományos mű, sőt egy egész tudomány ideológiailag meghatározott eredetéből korántsem következik, hogy nem képes objektív tudományos megállapításokra vagy elméletekre. Csak egy nagyon ismert példára hivatkozunk: Sismondi gazdaságtanának kiindulópontja kétségkívül ideológiai jellegű: harc a kapitalista gazdaság olyan fejlődési irányáért, amely arra hivatott, hogy elkerülje e gazdaság veszélyes ellentmondásait. De ezt a beállítottságot olyan gazdasági elemzéssel alapozza meg, amely objektív helyessége folytán korszakalkotóvá vált a tudomány szempontjából: bebizonyította, hogy a gazdasági válságok a kapitalizmus meghatározott fejlődési szintjétől kezdve gazdaságilag törvényszerűek. E tétel tudományos jogosultságát még nagy ellenlábasának, Ricardónak is el kellett ismernie (akinek, mellesleg megjegyezve, tudományos objektivitása szintén ideológiai meghatározottságú volt: ő a kapitalista gazdaságot az össztőke érdekének szemszögéből vizsgálta meg). A példákat vég nélkül szaporíthatnánk.

Ennek oka kézenfekvő. A társadalmi munkamegosztás, mind differenciáltabb módon, különböző tudományokat hoz létre, hogy a specifikus társadalmi léten éppúgy lehessen uralkodni, mint ahogy a természettudományok segítségével a természettel folytatott anyagcsere is mind kormányozhatóbbá vált. Ez kétségkívül feltételezi a tények kiválasztásában, bírálatában, tárgyalásában stb. az objektivitás követelményét. De illúzió volna azt hinni, hogy ezzel e tudományokból ki volnának zárva az ideológiai mozzanatok. Ha korábban általában az ideológiáról és különösképpen a politikai ideológiáról szóló fejtegetéseinkben ennek az igazság kérdésével kapcsolatos semlegességét hangsúlyoztuk, akkor ez magától értetődően tartalmazta azt a megállapítást is, hogy a legtisztább objektív igazság is alkalmazható a társadalmi konfliktusok végigharcolásának eszközeként, tehát ideológiaként; mivel az, hogy valami ideológia-e, korántsem szellemi képződmények rögzített tár-

sadalmi tulajdonsága, nem létmód, hanem ontológiai lényegét tekintve társadalmi funkció. Ebből adódik a társadalmilag hatékony ideológiák már kimutatott semlegessége az objektív tudományos igazsággal szemben. De még ennek az önmagában véve helyes megállapításnak a kimondásakor is őrizkedjünk az elvont (ismeretelméleti és logikai) általánosításoktól, mert ezek nagyon könnyen eltorzíthatják túlzásaikkal azt, ami létszerűen, önmagában véve helytálló. A társadalmi cselekvés, konfliktusai, ezek megoldása stb. messzemenőkig különbözik a természettel folytatott anyagcserétől, és ez a különbség abban is kifejeződik, hogy az előbbieknél a hamis, tökéletlen stb. elméletek sikeresen kiaknázható mozgástere sokkal nagyobb, mint az utóbbiaknál. Ezzel azonban korántsem szűnt meg a helyes elméletek, ténymegállapítások stb. pozitív jelentősége. Ellenkezőleg. A társadalomtudományokban például az a társadalmi helyzet, hogy valamely társadalom uralkodó eszméi uralkodó osztályának eszméi, gyakran vezet a tudományosság megmerevedésére, és az osztályszerűen ellenzéki ideológiák ez ellen folytatott harcukban lényegesen megújíthatják, magasabb szintre emelhetik a tudományokat (mint tiszta tudományokat is), mivel az új ideológiai beállítottság addig elhanyagolt tényeket, összefüggéseket, törvényszerűségeket stb. hozhat napvilágra. Az ideológiáknak az ismeretelméletileg megkövetelt objektivitással szembeni ontológiai semlegességéből nem következik, hogy a tudományos helyesség gátolná az ideológiának mint ideológiának az átütőerejét, és az sem, hogy nem játszhatna itt nagy szerepet az, ami tisztán tudományosan jött létre.

Még megközelítően sem írható le az ideológia és a tudomány viszonya az állítólagos értékmentesség, az értékelésektől való tartózkodás stb. kinyilvánításával. Ez a tendencia, amely többnyire az oly gyakran terméketlen professzori „tudományosság" önvédelmeként jelentkezik, a legtöbb esetben lelepleződik mint tiszta ideológia, amennyiben az éppen uralkodó osztály értékeléseit „értékmentesen megállapított tényeknek" kezeli, és nem veszi figyelembe, hogy például a történelemtudományban az összes ideológiai mozzanatoktól egészen függetlenül még a téma legáltalánosabb megválasztására, a tények kiválasztására sem kerülhet sor. E viszonyt valóban meggyőzően persze csak valamennyi társada-

lomtudomány részletes elemzésének segítségével lehetne kifejteni, mert fölöttébb különböző társadalmi funkcióik folytán ez a viszony az egyes területeken minőségileg (szerkezetileg, dinamikusan, kategoriálisan stb.) különböző módokon jelenik meg. Ilyen mérvű vizsgálódás szétfeszítené ennek a munkának a kereteit, amely szükségképpen a társadalmi lét ontológiájának legalapvetőbb kérdéseire szorítkozik. Csak abból a célból, hogy jelezhessük a helyes kérdésfeltevések módszerét, hadd utaljunk Thuküdidész középponti történelmi-módszertani kérdésfeltevésére, amely ilyen vitákban nemritkán a tudományos objektivitás mintájaként szerepel, mégpedig Werner Jaeger elemzésének alapján, akinek még sohasem vetették a szemére, hogy a marxi ideológia-elmélet híve. Ő Thuküdidészt a politikai történettudomány megalkotójának tekinti, akinél a középponti kiindulópont az állam, a polisz problémaköre. Thuküdidész eközben egészen következetesen arra törekszik, hogy „a tiszta pártatlan igazságot tárja fel". De hogyan jut el ehhez? Werner Jaeger pontos leírást ad erről: „... amikor Thuküdidész a ‚történelmet' a politikai világra viszi át, akkor új értelmet tulajdonít az igazság kutatásának. Lépését a cselekvés sajátos hellénisztikus felfogásából kell megértenünk, amelynek szempontjából a megismerés a tulajdonképpeni mozgatóerő. Ez a gyakorlati cél különbözteti meg igazságkeresését a jón természetfilozófusok érdekmentes ‚theoriá'-jától. Egyetlen attikai sem ismer olyan tudományt, amelynek más célja van, mint hogy az embert helyes cselekvésre vezesse."[132] Werner Jaeger, ismét következetesen, ebben a tekintetben Platónnal hozza párhuzamba Thuküdidészt. De ha mindketten azt a célt tűzik ki tudományaik elé, hogy a helyes cselekvésre vezessenek, akkor mi más ez, mint az a marxi elmélet, amely szerint az ideológia a társadalmi konfliktusok végigharcolásának eszköze? És azt hisszük, ha kissé közelebbről vizsgáljuk meg bármelyik valóban jelentős történész módszertani kiindulópontjait, akkor – persze csak módszertanilag – mindenütt ilyen eredményre jutnánk. Machiavellinél vagy Gibbonnál, Condorcet-nél vagy Thierrynél teljességgel különbözők a kiindulópontok és a célkitűzések, de ez mitsem változtat a történelem politikai (ideológiai) szemléletének és feldolgozása tudományos módszerének összefüggésén. Magától értetődik, hogy a kifejtettek érvényesek olyan po-

litikailag ellentétes irányzatú történészekre is, mint amilyen Burke, Ranke stb.

Ugyanez könnyen bebizonyítható a gazdaságtanról is, amelynek jelentős megalapítói kivétel nélkül konfliktusos helyzetekből indultak ki és ezekre sohasem adtak olyan választ, amely nem ideológiai megoldásokra nyújtott volna kitekintést. A vezető tudományos személyiségek ilyen beállítottsága nélkül egyszerűen csoda volna az a feltűnő párhuzam, amely magának a kapitalizmusnak a fejlődése és elméleti-tudományos megalapozása között mutatkozik. Fejtegetésünk szempontjából különösen fontos itt, hogy a tudományoknak ez a megszüntethetetlen ideológiai funkcióképessége társadalomontológiailag erősen közelíti őket a tiszta ideológiához. Ők is a mindennapok ontológiájának szférájából emelkednek fel, őket is messzemenően ezek tartalmai és formái, erői és korlátai határozzák meg, és értékeléseik (ide értve a tisztán tudományosakat is) visszatérnek ebbe a szférába, jó és rossz értelemben gazdagítva ezt. Tovább erősítik ezt a mindennapok ontológiájába való behatolást a tudományokból kinövő különböző filozófiai és félfilozófiai elméletek; elég, ha például a természetjog nagyon ellentmondásos hatásaira gondolunk. Az elméletek, ténymegállapítások stb. ideológiákként való működése nagyon gyakran elmossa azokat a határokat, amelyeket e tudományszakokra és képviselőikre a társadalmi munkamegosztás többnyire kioszt. Amennyire egyszerűsíti, sokszor vulgarizálja a mindennapok ontológiája az ideológiák ide torkolló alkotóelemeit (a történelmiség itt ismét mitikus jelleget ölt), annyira működik itt egy szintézisre irányuló tendencia is; mindkettő arra törekszik, hogy erősítse az ideológia funkcióját, a gyakorlat közvetlen irányítását.

Még csak vázlatosan sem tárgyalhatjuk ezt a problémakomplexust, ha nem érintjük legalább röviden azt a problémát, hogy miként helyezkedik el a marxizmus az ideológiák problémakomplexusában. Még a polgárság kiemelkedő gondolkodói is ellaposítják ezt a kérdést. Olyan komoly tudós is, mint Max Weber, ismeretelméleti élccé változtatja ezt át: „mert a materialista történelemértelmezés sem fiáker, amelybe tetszés szerint fel lehet szállni, és nem áll meg a forradalmak hordárai előtt!"[133] Max Weber itt a tudomány és az ideológia ismeretelméleti szembeállításából in-

dul ki, amely metafizikus-merev ellentétet tételez fel; a tudománytól teljes mértékben értékmentességet vár el, tehát semmiben sem lehet azonos az értékelő-teleológiai irányultságú ideológiákkal, és ezért kettőjük társadalmi funkcionálásában elvileg ki van zárva minden közös vonás. A marxistáknak, Weber szerint, egyszer s mindenkorra választaniuk kell, hogy tanításukat tudománynak vagy ideológiának akarják-e tartani. Ez tisztán ismeretelméletre alapozott metafizika. Láttuk már, hogy a két komplexus szétválása a társadalmi létben betöltött funkciójuk álláspontjától függ és semmi köze sincs a tudományosság és tudománytalanság kérdéséhez. A tudományosság azon a törekvésen alapul, hogy az objektív valóságot olyannak ismerjék meg, amilyen valójában. Ez a természettudományokban társadalmilag spontán módon történik meg, mivel eredményeik csak akkor játszhatnak aktív és pozitív szerepet a társadalmi lét anyagi reprodukciójában, ha ezt a szándékot megközelítően sikeresen valóra váltják. Láttuk már, hogy kiinduló pozíciójukat és ennek következtében módszereiket és eredményeiket is többnyire nagyon messzemenőkig a mindennapi élet ontológiája határozza meg. De bármilyen spontán is a tudomány viszonya a mindennapi életnek ehhez az ontológiájához, a mélyebb elemzés újból és újból megmutatja majd, hogy egyszerű elfogadása vagy kritikai elutasítása legtöbb esetben – tudatosan vagy nem-tudatosan, közvetlenül vagy közvetve, esetleg távoli közvetítéssel – a termelőerők mindenkori állásával, a mindenkori társadalmi állapottal kapcsolatos állásfoglalásokkal függ össze. Még világosabban meghatározó ez a szerep a társadalomtudományokban. Ma már kevesen merik például vitatni, hogy minden jogtudománynak az adott társadalmi állapot védelméből kell kiindulnia. Vagy például Ranke történelmi-tudományos „objektivitásának" módszertani alapja, amely évtizedeken át uralkodott a német történelemtudományban, nevezetesen, hogy minden korszak egyforma közel van istenhez, nyilvánvalóan nem magának a történelmi folyamatnak „értékmentes" objektív képmása, hanem pusztán a francia forradalom utáni mindennapi élet konzervatív színezetű ontológiáját emeli tudományos „axiómává", tehát a restaurációs Németországnak – legalábbis – potenciális (és gyakran hatékonnyá

vált) ideológiája. Az ideológia és a tudomány merev dilemmája, Max Weber szavainak értelmében, nem létezik.

Nem sokban különbözik a helyzet az úgynevezett ideológiátlanítás esetében sem, amely a neopozitivista manipuláció divatos jelszavává vált. Még a legkiterjedtebb és legszervezettebb manipuláció kellős közepén is objektíve megszüntethetetlen társadalmi tény marad, hogy társadalmi konfliktusok léteznek, és valamiképpen, szellemileg és propagandisztikusan, végig kell harcolni őket. Ez azonban a valóban végigvitt ideológiátlanítást társadalmi önellentmondássá teszi, és elméletét, legjobb esetben, öncsalássá. Ezzel nem vonjuk kétségbe az ideológiátlanítás „elméleti eredetiségét" – persze egy ideológiaelmélet keretei között. Társadalmi létmeghatározását tekintve szintén ideológia ugyan, de persze sajátos természetű. Míg ugyanis a legtöbb vezető ideológia – racionális vagy irracionális megalapozottsággal, becsületes meggyőződéssel vagy üres demagógiával stb. – minden egyes konfliktus végigharcolásakor túlnyomórészt az ember nembeliségére hivatkozott mint gyakorlatának végső döntő elvére, a manipulációs korszak ideológiátlanítása csaknem kizárólag a partikuláris embert akarja mozgásba hozni, csak e partikularitás felismeréseire és ösztöneire akar motiváló módon befolyást gyakorolni. Itt rikító élességgel mutatkozik meg, ami már Max Webernél is, persze sokkal magasabb szellemi és morális szinten, objektíve működésbe lépett, nevezetesen, hogy az ismeretelmélet nem alkalmas szerv az ideológia és a nem-ideológia megkülönböztetésére. Hogy valami ideológiává válik-e, azt társadalmi funkciója dönti el, amiről az ismeretelmélet lényegileg nem tud ítéletet mondani. Az értékmentességnek (jobban mondva: az értékítélettől való tartózkodás szubjektív-becsületes szándékának) Max Weber-i követelményével csak az határozható meg, hogy a szubjektum tárgyiasítani szándékszik-e egy ideológiát, aminek ismét semmi köze sincs ahhoz a tényhez, hogy akarva-akaratlanul objektíve ideológiaként funkcionál-e, amit tárgyiasítottak. Mindkét esetben csupán a „szakmai lelkiismeret" megnyugtatásáról van szó: Max Weber esetében arról, hogy a tudós mint tudós tudatosan ragaszkodjon a társadalmi állásfoglalástól való – többnyire képzelt – tartózkodáshoz; az ideológiátlanítás esetében arról, hogy ezt egy jó menedzser (esetleg még egy sike-

res reklámfőnök is) meg tudja valósítani a maga politikai, publicisztikai, tudományos tárgyiasításaiban, közvetlenül gyakorlati hatékonysága folytán.

Fejtegetéseink tarthatatlannak mutatják azt a Max Weber-i követelményt, amely szerint állítólag dönteni kell arról, hogy egy szándékolt tárgyiasulás tudomány vagy ideológia-e. Ezért ez nem is jelent dilemmát a marxizmus számára. Egyrészt világos, hogy a marxizmus kezdettől fogva olyan eszköznek, olyan szervnek fogta fel önmagát, amely kora konfliktusainak, főként a burzsoázia és a proletariátus közti, középponti konfliktusnak a végigharcolására szolgál. Ezt a beállítottságot kezdettől fogva teljesen világosan mutatja meg a világos, noha gyakran vulgarizálóan leegyszerűsíthető módon interpretált utolsó Feuerbach-tézis, mely a valóság értelmezésének és megváltoztatásának ellentétét (és egységét) mondja ki. Éppilyen kevéssé vitatható, hogy a marxizmus sohasem akarta valamiféle ismeretelméletileg konstruált időtlenséggel elfedni saját társadalmi-történelmi eredetét. Ezt teljes világossággal mutatja a marxizmusnak az elődökkel (Hegellel, a klasszikus közgazdaságtannal, a nagy utópistákkal) kapcsolatos fölöttébb tudatos, továbbvivő s egyszersmind kritikai beállítottsága. A marxizmus tehát sohasem rejtette el ideológiai eredetét és funkcióját: klasszikusainál gyakran találhatunk olyan fordulatokat, amelyek szerint a marxizmus a proletariátus ideológiája. Másrészt és ezzel együtt minden elméleti, történelmi és társadalomkritikai fejtegetésében folyvást igényt emel a tudományosságra; a hamis nézetekkel (például Proudhonnal, Lassalle-lal) folytatott vitája a dolog lényegét tekintve szigorúan tudományos, és ennek során ésszerűen és programszerűen bizonyítja be az elméletben rejlő inkoherenciákat, a történelmi tények kifejtésében mutatkozó pontatlanságokat stb. E viták tudományos jellegén mitsem változtat, hogy az ilyen fejtegetéseket nagyon gyakran megerősíti az a bírálat, amelyben a marxizmus a hamis elméletek társadalmi eredetét, és olykor a szóbanforgó ideológiai magatartás gyakran spontán megalapozatlanságát, naivitását, rosszhiszeműségét stb. is részesíti. A tudományosság és tudománytalanság valóságos ellentéte tárgyi és módszertani kérdés; a kifejtésmód technikájának, az írói vérmérsékletkülönbségeknek stb. objektíve semmi közük ehhez: a helyes állás-

pont kifejezhető fölöttébb szenvedélyesen is, és a hamis nézet a legfennköltebb pártfölöttiség taglejtéseivel is jelentkezhet. Sőt, ezen túlmenően Leninnek teljesen igaza van, amikor a társadalmi osztályszerűség dinamikus struktúrájának fokozott jelentőségében, konkretizálásában az objektivitás fokozódásának lehetőségét látja, amikor az eseményekkel kapcsolatos nyílt, pártos állásfoglalást szintén nem tekinti az objektivitás megszüntetésének vagy megkárosításának, s amikor kötelezőnek tartja a marxisták számára, hogy „valamely esemény értékelésekor mindig közvetlenül és nyíltan egy meghatározott társadalmi csoport álláspontját képviseljék."[134] Már az „értékelés" kifejezés is egészen világosan mutatja az ideológia és a tudomány egyesítését és szétválasztását.

De amikor elutasítjuk az ilyen jellegű hamis szemrehányásokat, akkor ezzel egyidőben kissé közelebbről is szemügyre kell vennünk az igazi marxizmus sajátosságát. Korábbi összefüggésekben kifejtettük már, hogy a marxizmus a tudomány és a filozófia újfajta, sajátos kapcsolatát valósította meg. Most az itt érvényesülő elvet kell rögzíteni. Ez módszertani lényegét tekintve a filozófia és a tudomány kölcsönös ontológiai bírálata, vagyis a tudomány többnyire „alulról" ellenőrzi, hogy vajon a filozófiai szintézisekben kimondott ontológiai általánosítások összhangban vannak-e a társadalmi lét valódi mozgásával, és nem távolodnak-e el absztraháló módon a társadalmi léttől. Másrészt a filozófia állandó ontológiai bírálatban részesíti „felülről" a tudományokat, mivel folytatólagosan ellenőrzi, mennyiben tárgyalják a részletkérdéseket létszerűen a megfelelő helyen, szerkezeti és dinamikus értelemben a helyes összefüggésben, és hogy vajon az egyes konkrét tapasztalatok gazdagságában való elmerülés megzavarja-e, vagy felemeli és elmélyíti – és ha igen, akkor milyen mértékben – a teljes társadalmi lét ellentmondásos és egyenlőtlen fejlődési tendenciáinak megismerését. Mindkét kritikai magatartás egyúttal a mindennapi élet ontológiájára is irányul. Éppen mert a marxizmus minden tudati formát a társadalmi lét alapján akar és tud felülvizsgálni, ezt a mélyen begyökeredzett, noha gyakran csak kevéssé felkutatott képzetkomplexust is kritikusan szembesítheti magával a társadalmi léttel. A tudománynak és a filozófiának ez az első ízben kialakult, ennyire bensőséges kapcsolata persze szintén az emberiség eddigi

fejlődésének eredménye. Korábban vázoltuk már, hogy a filozófia a nembeli problémák kidolgozásában milyen fontos szerepet töltött be a konfliktusos korokban is, amikor csak fölöttébb indirekt módon befolyásolhatta a döntéseket. A felvilágosodás filozófiájának a nagy francia forradalomban játszott szerepe fontos átmeneti jelenség volt. Most ez a következetes, társadalmi ontologizmus, a filozófiai általánosítás tudatos és módszertani ráépítése a valóságos gazdasági folyamatra annak történelmi jele, hogy világtörténelmi mértékben lassanként napirendre került a döntés azokban a konfliktusokban, amelyek „az emberiség előtörténetének" a lezárására vezetnek. Ezzel lehetővé válik, hogy e konfliktusokat ideológiailag az igazi tudományosság alapján harcolják végig.

Ez persze csak lehetőség. A nagy proletár pártok keletkezésének idején a marxizmus megalapítói ezt is mint megoldandó problémát vették szemügyre. *A német parasztháború*-hoz írott utószavában (1875) Engels felveti a kérdést, hogy a párt harcának „három oldalát – az elméleti, a politikai és a gyakorlati-gazdasági oldalt (a kapitalistákkal szembeni ellenállást) – egymással összhangban és összefüggésben és tervszerűen" kell vezetni. És az elmélet a tudományosság problémájának vonatkozásában azt a követelményt állítja a középpontba, „hogy a szocializmust, amióta tudománnyá vált, úgy is kell művelni, mint egy tudományt."[135] Ennek a marxizmus lényegéből fakadó követelménynek a gyakorlati, ideológiai megvalósításáról Marx már évtizedekkel korábban világosan nyilatkozott, jellemző módon olyan összefüggésben, amely e konfliktusok ontológiai sajátosságát, a proletár forradalmak komplexusát a maga létében és kifejlésében fogja át, s amelyben ezért e tudományosság létszükségszerűsége mint a forradalmak ontológiai önellenőrzése, mint önbírálatra való ösztönzés jelenik meg. A *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája* című művében ezért úgy konkretizálja a proletárforradalmak bonyolult egyenlőtlenségét, mint ami létszerűen ellentétben áll a polgári forradalmak tipikus lefolyásával: „A proletárforradalmak ... állandóan bírálják önmagukat, folyton megszakítják saját menetüket, visszatérnek a látszólag már elvégzetthez, hogy megint újból kezdjék, kegyetlen alapossággal gúnyolják első kísérleteik felemásságait, gyengeségeit és

gyatraságait . . ."[136] Aki erről az álláspontról vizsgálja az eddig legnagyobb proletárforradalom lenini fázisát, az ezt az önbírálatot már az előkészítő időszakban, 1917 áprilisában és a júniusi felkelés idején is megfigyelheti. Még markánsabb arculatot ölt ez a breszti békéről szóló vitákban és első nagy csúcspontját Leninnek a NEP bevezetésekor írott elméleti fejtegetéseiben éri el: itt önkritikusan elutasítja a „hadikommunizmus" egész korszakát mint a szocializmus felépítéséhez vezető igazi útról való letérést, amelyet persze az objektív helyzet kényszerített ki. Hasonló jellegű Lenin fellépése a szakszervezetről szóló vitákban (1921), és betegsége éveiben készített feljegyzései azt bizonyítják, hogy szellemileg előkészült a forradalom új önbírálatára a kormány- és pártapparátus növekvő bürokratizálódásának kérdésében.

Nem nehéz belátni, hogy a proletárforradalom elméleti és gyakorlati megvalósításaként itt kifejtett önbírálat nem jelent egyebet, mint hogy a párt gyakorlata eleget tesz a szigorú tudományosság ama követelményének, amelyet Engels a maga idejében szükségesnek tartott, s amelyen a marxizmusnak mint a társadalmi konfliktusok végigharcolására szolgáló tudományos eszköznek a sajátos helyzete alapul. Ha konkrétan elemezzük a nagy lenini önkritikákat, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy itt nem a filozófiai normák és a társadalmi tények ellentétéről van szó, mint az 1793–1794-es jakobinusok esetében. Ezekben az önbírálatokban az elmélet pusztán módszer arra, hogy tudományosan optimális megoldást lehessen találni azokra az egyedülálló, teljességgel új, konkrét szituációkra, amelyeket a mindenkori fejlődés konkrét egyenlőtlenségei idéznek elő, még ha – történelmileg szükségszerű módon – maga Marx nem is találta meg ezt a megoldást. Már ebből is következik, hogy a marxizmusnak mint a társadalmi konfliktusok végigharcolására szolgáló, tudományosan megalapozott módszernek általunk már jellemzett egyedülálló helyzete valóságos lehetőség ugyan, amely az engelsi javaslatok elfogadása esetén valóra váltható, de mégis csupán lehetőség. Az a feltételezés, hogy e megvalósulás automatikusan bekövetkezik, ha formalisztikusan ragaszkodnak a marxi tanítás szavaihoz, és hogy a tudományosság követelménye helyettesíthető egyes emberek vagy hatóságok határozataival, maga is – semmivel sem indokolt – ideológia a szó pe-

joratív értelmében, és művelése magát a marxizmust is erre a szintre nyomja le. A II. Internacionálé elméleti tanítása és az első világháborúban tanúsított csődje bizonyítja: a proletariátus osztályhelyzetéből semmiképp sem következik automatikusan az a képessége, hogy irányvonalát helyesbíteni tudja. Sőt, az ilyen elméletek eredetének és jellegének elméleti-történelmi elemzése megmutatja, hogy ideológiailag olyan – gyakran öntudatlan – szándékból fakadtak, amely a burzsoázia és a proletariátus közti konfliktusokat kevésbé határozottan vagy kevésbé konkrétan akarja végigharcolni, mint maga Marx.

Mivel az ideológia-jelleg a társadalmi folyamatban betöltött funkcióból fakad, itt főként arról a kérdésről van szó, hogy melyik tényezőt illeti meg a benső módszertani elsőbbség abban a viszonyban, amely a helyzet társadalmi-történelmi megismerése és az adott konfliktus végigharcolására törekvő kísérletek tartalma, iránya stb. között áll fenn. Jegyezzük meg jól: ezt az elsőbbséget itt mindig tárgyilag értjük. Nem a cselekvőknél vagy a vezetőknél jelentkező lélektani elsőbbség a döntő mozzanat, hanem az, hogy a „Mi a teendő?" megformálásában, a konfliktus végigharcolásában tárgyilag melyik komplexusé az objektív elsőbbség; korántsem szükségszerű, hogy a cselekvők pszichológiája mindig megfeleljen ennek az objektív helyzetnek. Objektíve tehát arról a tárgyi dilemmáról van szó, hogy vajon a tudomány és a filozófia fel tudja-e már objektíve fogni a fejlődési tendenciák állását, amiből azután objektíve, tudományos módszerekkel levezethető a stratégia és a taktika a konfliktus-sorok és egyes konfliktusok végigharcolása folyamán, vagy pedig a taktikai döntése az objektív elsőbbség, amelyhez azután propagandisztikusan felerősítő segédkonstrukcióként hozzácsatolható a stratégia és az általános elmélet. Ez a dilemma, fogalmilag tiszta és egyértelmű megszövegezésben történelmileg azt az ellentétet fejezi ki, ahogyan Lenin (Marx és Engels szellemében), illetve Sztálin alkalmazta elméletileg és gyakorlatilag a marxizmust.

Itt természetesen nem beszélhetünk részletesen Lenin és Sztálin beállítottságának ellentétéről. Lenin módszereit különböző alkalmakkor jellemeztük már. És a szerző Sztálinról is ismételten nyilatkozott a nyilvánosság előtt. Elég tehát, ha néhány példával vi-

lágítjuk meg módszerét. Amikor a húszas években Sztálin és Trockij között nézeteltérés támadt a kínai forradalom taktikáját illetően, akkor ezt Sztálin úgy oldotta meg, hogy egyszerűen eltávolította a marxizmus rendszeréből az – általánosan-fejlődéstörténetileg középponti fontosságú – ázsiai termelési viszonyok fogalmát, hogy taktikai vonalát „elméletileg" a (sohasem létezett) kínai feudalizmus felbomlására alapozhassa. Vagy amikor 1939-ben egyezményt kötött Hitlerrel, azt is kinyilvánította, hogy a második imperialista háború társadalmi lényegét tekintve azonos az elsőével, tehát a francia vagy az angol munkásnak a fasiszta agresszióval szemben Liebknecht álláspontjára kell helyezkednie, amely szerint „az ellenség a saját országunkban van" stb. stb. Bennünket itt csak a módszer érdekel; most nem vitatjuk, mennyiben voltak maguk a taktikai döntések helyesek vagy hamisak. A fontos az, hogy Sztálin minden esetben taktikai megfontolásokból indult ki, és a mindenkori történelmi helyzet elméleti elemzését puszta propagandaeszközként használta fel, már meghozott döntése érdekében.

Ezáltal szakított a marxi módszerrel. Senki sem fogja tagadni, hogy taktikai döntéseit a szocializmus iránti elkötelezettsége határozta meg, de ez nem változtat azon, hogy módszertanilag összeegyeztethetetlen, szöges ellentétbe került Marxszal, és nem gátolta meg abban, hogy ezzel a módszerével a marxizmust pejoratív értelemben vett ideológiává degradálja. És a módszereitől való elfordulás mindeddig sajnos még nem érinti ezt a középpontot. Már a „személyi kultusz" elnevezés is, az, hogy beszélni sem akarnak a sztálinizmusról, noha nála, akárcsak például Proudhonnál vagy Lassalle-nál, a marxi módszerrel összeegyeztethetetlen nézetek rendszeréről van szó, világosan mutatja a viszolygást a radikális leszámolástól, attól, hogy végrehajtsák a proletár forradalom önbírálatát, a fent jelzett marxi és engelsi értelemben. Ezért dominál szükségképpen még mindig a mai gyakorlati marxizmusban a taktika az elmélettel szemben. Az ilyen helyzetnek a marxizmus számára egészen más következményei vannak, mint minden korábbi elmélet számára. Ha valaki – egy mégoly hosszú ideig tartó hatástalanság után is – módszertanilag aktualizálni akarja Platónt vagy Descartes-ot, akkor csak magához a módszerhez kell viszonyulnia.

De a marxi elmélet, mint kimutattuk, a filozófia és a tudomány újfajta szintézise. Megújításának tehát szervesen kell kapcsolódnia a jelenlegi helyzet elméleti megismeréséhez. Vagyis az igazi marxi módszer alapján tudományosan fel kellene tárni azt a gazdasági utat, amely a jelenlegi helyzethez, problémáihoz, végigharcolásának útjaihoz vezetett. A marxizmustól mint a tudomány és filozófia egységétől való eltérésnek az a következménye, hogy a marxisták gyakran kritikátlanul-mechanikusan próbálnak alkalmazni a jelenkorra olyan kategóriákat, amelyeket 40–80 évvel ezelőtt fogalmaztak meg. Míg a kapitalizmus, a szocializmus és az elmaradott országok szempontjából nem szűnik meg tudományosan ez a lemaradás, addig nem érvényesíthető sikeresen a marxizmus sajátossága a társadalmi konfliktusok végigharcolásában. Természetszerűleg itt nem hatolhatunk mélyebben és konkrétabban ezekbe a problémákba. Kizárólag azt kellett itt kimutatnunk, hogy Marx módszere ezt a specifikus helyet foglalja el a világról való emberi gondolkodás fejlődésében, és ezért magában rejti azt a lehetőséget, hogy mint ideológia olyan módon vegyen részt a konfliktusok végigharcolásában, hogy megoldásuk számára gondolatilag egyaránt szolgálhasson tudományosan objektív alappal, és az emberiséghez vezető, nembeli kiútnak azzal a perspektívájával, amelynek során az önmagában létező emberi nem önmagáértvalóvá változik át. Itt természetesen még csak nem is jelezhetjük, hogy bekövetkezik-e, és ha igen, akkor hol és miként a marxizmusnak ez az újjászületése. De fejtegetéseinket ennek a lehetőségnek az ontológiai felmutatásával kellett lezárnunk.

Negyedik fejezet

AZ ELIDEGENEDÉS

1 AZ ELIDEGENEDES ÁLTALÁNOS ONTOLOGIAI VONÁSAI

Ha világosan akarjuk körvonalazni és konkrétan akarjuk megragadni az elidegenedés jelenséget, akkor mindenekelőtt a lét társadalmi összkomplexusában betöltött helyét kell pontosan felismernünk. Amennyiben ugyanis elmulasztjuk ezt – akár azért, mert túl tágan, akár mert túl szűken ragadjuk meg magát a jelenséget –, akkor az elemzés feltétlenül a gondolati torzulások forgatagába kerül. Ezt elkerülendő már előljáróban megjegyezzük, hogy mi az elidegenedést kizárólagosan társadalmi-történelmi jelenségnek tekintjük, amely a létező fejlődés meghatározott szintjein bukkan fel, s ettől kezdve történelmileg mindig különbözó, mind pregnánsabb formákat vesz fel. Mibenlétének tehát semmi köze sincs valamiféle általános „condition humaine"-hez, és még kevésbé rendelkezik kozmikus általánossággal.

Ez az utóbbi elhatárolás ma kevésbé időszerű. Hiszen csak a neopozitivizmus – persze akaratlan – rossz viccének tarthatjuk, ha, mint már egyszer említettük, Pascual Jordan, az ismert fizikus az entropiában az eredendő bűnök kozmikus alfajait pillantja meg.[1] Ennek a szemléletmódnak hosszú ideig ható, általános, állítólag minden létre és gondolkodásra érvényes megfogalmazását azonban Hegel adta meg, és mivel az ezzel folytatott harc jelentős szerepet játszott a marxi koncepció létrejöttében, talán hasznos, ha rögtön kezdetben, feladatunk körülhatárolásakor röviden foglalkozunk ezzel a megfogalmazással. A probléma általánosított kifejtésének Hegelnél logikai-spekulatív gyökerei vannak, az abszolút gondolkodás megalapozásához kell vezetnie, amelynek adekvát – persze csak negatív értelemben következetesen végigvitt – megtestesülése az azonos szubjektum–objektum. Az elidegenedések tehát, ame-

lyeket Hegel a *Fenomenológiá*-ban felsorol (például a gazdaság, az államhatalom stb.), eszerint lényegileg pusztán „a *tiszta*, vagyis elvont filozófiai gondolkodás" elidegenedései. „A *külsővévál*ás egész *története* és a külsővévállás *visszavétele* ezért nem más, mint az elvont, vagyis abszolút gondolkodás, a logikai spekulatív gondolkodás *termeléstörténete*."[2] Ezért az elidegenedés létrejöttének és legyőzésének középponti kérdése az általában vett tárgyiasság lényege és az öntudatban való megszüntetve-megőrzése, ami mint folyamat az azonos szubjektum-objektum tételezéséhez vezet. „A fődolog az, hogy a *tudat tárgya* nem más mint az *öntudat*, vagyis hogy a tárgy csak a *tárgyiasult öntudat*, az öntudat mint tárgy ... Ezért a *tudat tárgyát* kell legyőzni. A *tárgyiasság* mint olyan, az ember *elidegenült* viszonyának számít, amely nem felel meg az *emberi lényegnek*, az öntudatnak."[3] Marxnak ezzel az elmélettel folytatott vitája materialisztikusan-ontológiailag főként arra összpontosul, hogy a tárgyiasság nem a tételező gondolat terméke, hanem ontológiailag elsődleges, minden egyes lét eredendő, a léttől el nem választható (helyes gondolkodás esetén a léttől gondolatilag el nem különíthető) tulajdonsága. Marx kifejti: „Az ember *testi*, természeti erejű, eleven, valóságos, érzéki, tárgyi lény, ami azt jelenti, hogy ... csak valóságos, érzékletes tárgyakon *nyilváníthatja ki* életét. Tárgyiasnak, természetesnek, érzékletesnek *lenni* és ugyanakkor a tárgyat, természetet, érzéket önmagunkon kívül birtokolni, vagy tárgynak, természetnek, érzéknek lenni egy harmadik lét számára: ez azonos. Az *éhség* természetes szükséglet; tehát egy rajta kívül lévő *természetre*, rajta kívül lévő *tárgyra* van szüksége ahhoz, hogy kielégüljön, hogy lecsillapuljon. Az éhség egy test tárgyias szükséglete olyan tárgy iránt, amely rajta kívül van és amely integrálódásához és lényegmegnyilvánításához nélkülözhetetlen ... Az olyan lény, amelynek nincs természete önmagán kívül, nem *természeti* lény, nem vesz részt a természet lényegében. Egy lény, amelynek nincs tárgya önmagán kívül, nem tárgyias lény. Egy lény, amely maga nem tárgy egy harmadik lény számára, semmilyen lényt nem lát tárgyaként, vagyis nem viselkedik tárgyiasan, léte nem tárgyias. Egy nem-tárgyias lény *nem-lény*."[4] Csak akkor határozhatjuk meg ontológiailag a valódi elidegenedést mint az ember valódi társadalmi létében végbemenő valódi folyamatot,

és csak akkor tisztázhatjuk világosan a hegeli felfogás idealisztikus visszásságát, ha ilymódon gondolatilag helyreállítjuk a létet, ahogyan önmagában létezik, ahogyan a gondolkodásban adekvát módon tükröződik és kifejeződik. Marx így írja le ezt az ellentétet: „Az elidegenedés tételezett és megszüntetendő lényegének nem az számít, hogy az emberi lényeg *embertelenül*, önmagával való ellentétben *tárgyiasul*, hanem az, hogy az elvont gondolkodástól való *különbségben* és vele *ellentétben* tárgyiasul."[5]

Ezzel persze Marx még csak az elidegenedés ontológiai „helyét" határozta meg. Konkrét lényegét, a társadalmi fejlődésfolyamatban elfoglalt helyzetét és jelentőségét mind a fiatal, mind az érett Marx számtalan összefüggésben elemezte gazdaságilag. Marx sok idevágó fejtegetése közül csak egyet idézünk, mégpedig egyik – állítólag – már tisztán gazdasági-tudományos korszakából való, sokkal későbbi művéből, részben azzal a szándékkal, hogy rávilágítsunk Marx ama „kritikai" követőinek tévedésére, akik az elidegenedés kérdését a fiatal (még elsősorban filozófus) Marx olyan speciális problémájának tartják, amely az érett „közgazdász"-t nem érdekelte, és amelynek ma csak a polgári értelmiség számára van jelentősége. Ezzel szemben maga Marx az *Értéktöbblet-elméletek*-ben, Ricardót a Sismondi-féle romantikus antikapitalisták támadásaival szemben védelmezve, felveti a kérdést, hogy „a termelés a termelésért nem jelent mást, mint az emberi termelőerők fejlődését, vagyis az *emberi természet gazdagságának fejlődését mint öncélt*". Míg Sismondi az egyes emberek boldogulását elvontan szembeállítja az összfolyamat szükségszerűségeivel, addig Marx érdeklődésének középpontjában éppen a fejlődés totalitása áll (az egyént is beleértve) a maga történelmi teljességében. Csak erről az álláspontról mondhatja: „Nem értik meg, hogy az *emberi* nem képességének ez a fejlődése, noha eleinte az emberi egyéniségek és bizonyos emberi osztályok többségének költségére megy végbe, végülis áttöri ezt az antagonizmust és egybecsik az egyes egyének fejlődésével, hogy tehát az egyéniség továbbfejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelynek során az egyéneket feláldozzák . . ."[6] A dialektikus ellentmondás, amelyet Marx itt felmutat, a folyamat elméletének formájában ugyanaz, mint amiről az előző fejezetben beszéltünk, amikor a szocia-

lizmus és a kommunizmus szükségszerűségéről és e szükségszerűség jellegéről szóló nézeteit vizsgáltuk meg. Vissza kell tehát utalnunk erre a fejtegetésre, mert e pillanatban érdeklődésünk éppen arra a dialektikus ellentétre összpontosul, amely elidegenedésként nyilvánul meg.

Arról a tényről van szó, hogy a termelőerők fejlődése közvetlenül továbbfejleszti az emberi képességeket, de ez a folyamat egyúttal magában rejti annak lehetőségét, hogy közben az egyéneket (sőt egész osztályokat) fel kell áldozni. Ez az ellentmondás szükségszerű, mert a társadalmi munkafolyamat olyan létszerű mozzanatait tételezi fel eleve, amelyeket korábban már, más összefüggésekben totalitásként való működése kiküszöbölhetetlen elemeinek ismertünk meg. Ilyen tény mindenekelőtt az, hogy a termelés folyamata teleológiai tételezések szintézise ugyan, de ez maga, mint olyan, jellegét tekintve tisztán kauzális, és soha és sehol sem teleológiai. Az egyes teleológiai tételezések az egyes oksági sorok kiindulópontjai, és e sorok összfolyamattá összegeződnek, és ebben új funkciókhoz és meghatározásokhoz is jutnak, de oksági jellegüket sohasem veszíthetik el. Persze a tételezési csoportokban, egymáshoz való viszonyukban stb. rejlő különneműségek előidézik azt, amit Marx a fejlődés egyenlőtlenségének szokott nevezni; de ez az egésznek és részeinek oksági jellegét korántsem szünteti meg, ellenkezőleg, még erélyesebben hangsúlyozza. Objektív teleológiai összfejlődésnek (ha a valóságban is létezhetne ilyen, és nemcsak a teleológusok vagy az idealista filozófusok képzeteiben) aligha lehetne egyenlőtlen jellege.

Ezzel azonban csupán jelenségünknek, az elidegenedésnek a létkörét írtuk körül. Magát a jelenséget, amelyet Marx imént idézett fejtegetéseiben világosan körvonalazott, így fogalmazhatjuk meg: a termelőerők fejlődése szükségképpen egyúttal az emberi képességek fejlődése is. De – és itt mutatkozik meg szemléletesen az elidegenedés problémája – az emberi képességek fejlődése nem vezet szükségképpen az emberi személyiség fejlődésére. Ellenkezőleg: éppen az egyes képességek fejlődése torzíthatja el, alacsonyíthatja le stb. az emberi személyiséget. (Gondoljunk csak korunk sok team-specialistájára, akiknek személyiségét a legnagyobb mértékben rombolják az agyafúrtan kinevelt speciális ügyességek.)

Wright Mills közvetlenül a morál kapcsán, de tárgyilagosan, végső soron a személyiség szétrombolására gondol, amikor így írja le ezt a jelenséget: „Korunk rossz morális közérzetének az az oka, hogy a férfiak és a nők, akik a hatalmas intézmények korában élnek, nem érzik már kötve magukat a régi értékekhez és példaképekhez. Másrészt viszont a régiek helyébe nem léptek olyan új értékek és példaképek, amelyek morális jelentőséget és értelmet kölcsönözhetnek a munkarutinnak, amelynek az emberek a modern világban alá vannak vetve."[7] Ennek az ellentétnek a tényét tehát akkor is észlelhetjük, ha nem nyúlunk vissza az elidegenedésnek azokhoz a drasztikus példáihoz, amelyeket Marx és Engels a negyvenes években felhoznak. Másrészt már korábbi fokokon is megfigyelhetjük ugyanezt a jelenséget. Ferguson például így írja le a manufaktúramunkát, amely tisztán gazdaságilag kétségkívül haladást jelentett a régi kézművességgel szemben: „Sok mesterség valójában nem kíván szellemi képességeket. Leginkább akkor űzik őket sikeresen, ha tökéletesen elnyomják a munkálkodók érzéseit vagy értelmét, és a tudatlanság egyaránt szülője a szorgosságnak és a babonának... Ennekfolytán ott virulnak leginkább a manufaktúrák, ahol a legkevésbé kérik ki a szellem tanácsát és ahol a műhelyt a képzelőerő különös megerőltetése nélkül olyan gépnek lehet tekinteni, amelynek egyes részei emberek."[8]

De az ilyen folyamat csak akkor lehet ennyire általános, ha az ellentétesen ható erők a munkafolyamat, a társadalmi reprodukció minden aktusában egyidejűleg lépnek működésbe, ha állandóan ezen aktusok nélkülözhetetlen mozzanataiként jelennek meg. Konkrétan ezek az ellentétességek a különböző fokokon fölöttébb különböző formákat és tartalmakat ölthetnek. A döntő kérdés csak az, hogy különféle megjelenési módjaik a képességek fejlődésének és a személyiség kibontakozásának alapvető ellentétére épülnek-e fel. Mármost az elidegenedés összes jelenségénél, különösképpen a fejlettebb termelés esetében, ez a helyzet. Az előző fejezetben bátorságot vettem magamnak arra, hogy a munka aktusát kissé differenciáljam: így akartam ontológiailag világosabbá tenni ezt a Marx által pontosan leírt tényállást. Emlékeztetem az olvasót arra, hogy a munka-aktust, amelyet Marx egységes, noha változatos terminológiában írt le, analitikusan tárgyiasulásra és

külsővéválásra bontottam fel. A reális aktusban persze elválaszthatatlan ez a két mozzanat: a munka során (vagy a munka előtt) minden mozgás, minden mérlegelés elsődlegesen a tárgyiasulásra, vagyis a munkatárgy teleológiailag megfelelő átváltoztatására irányul: e folyamat beteljesülése abban nyilvánul meg, hogy a korábban pusztán természetileg létező tárgy tárgyiasul, vagyis társadalmilag használhatóvá válik. Emlékeztetek az itt megmutatkozó ontológiai újdonságra: míg a természeti tárgyaknak magábanvaló létük van, számunkravalóvá csak úgy válhatnak, hogy az emberi szubjektum ismeretszerűen feldolgozza őket – még ha ez a sok ismétlés folytán rutinná válik is –, a tárgyiasulás közvetlenül-anyagilag fejezi ki a tárgyiasulások meghatározott anyagi létében megnyilatkozó számunkravaló létet: ez most már közvetlenül hozzátartozik anyagi mibenlétéhez, még ha ezt az olyan emberek, akiknek sohasem volt közük ehhez a specifikus termelési folyamathoz, képtelenek is tudomásul venni.

De minden ilyen aktus egyúttal az emberi szubjektum külsővéválásának aktusa is. Marx pontosan írta le a munkának ezt a kétoldalúságát, és ez méginkább feljogosít bennünket arra, hogy az egységes aktusok e kétoldalúságának létét terminológiailag is rögzítsük. Ezt mondja munkáról szóló híres kitételében: „A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként határozza meg cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát."[9] Világos, hogy itt nem pusztán ugyanannak a folyamatnak a két aspektusáról van szó. Idézett példáink azt mutatják, hogy ugyanazok a munkaaktusok ugyanabban a munkaszubjektumban társadalmilag igen lényegbevágó különbségeket idézhetnek elő, sőt meghatározott munkamód uralmának esetén elő is kell ezeket idézniük. Míg a tárgyiasulást parancsolóan és egyértelműen megszabja a mindenkori munkamegosztás, és ezért ez szükségképpen kifejleszti az emberekben az ehhez szükséges képességeket (a dolog lényegén mitsem változtat, hogy itt természetesen csak egy gazdaságilag meghatározott átlagra gondolunk, és hogy ennek uralma ebben a tekintetben

sem olthatja ki soha teljesen az egyéni különbségeket), addig a külsővéválás visszahatása a munka szubjektumára elvileg szétágazó.

Az emberi képességek fejlődésének az emberi személyiségek fejlődésére gyakorolt kedvező vagy kedvezőtlen hatása objektíve meglévő és objektíve ható általános társadalmi tendencia ugyan; és még ha ez látszólag szintén valamiféle társadalmi átlagot hoz is létre, ez minőségileg különbözik attól, ami a tárgyiasulások folyományaképpen alakul ki. Ez valódi átlag, amelynél – a konkrét munkafeladatok vonatkozásában – csak arról lehet szó, hogy e feladatokat jobban vagy rosszabbul látják-e el, de a külsővéválásnál éppenséggel ellentétes magatartásmódok is létrejöhetnek. Gondoljunk csak a munkának arra a rendjére, amely a fiatal Marx tevékenységének idején uralkodott. Alig néhány évvel a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* után, a *Filozófia nyomorúságá*-ban már a proletariátusnak mint „magáértvaló osztálynak"[10] a megszerveződéséről beszél. Magától értetődően arra az ellenállásra gondol ezzel, amelyet a proletariátus már gyakorlatilag is kifejt a tőkével szemben. De ez az ellenállás sohasem foglalta magába az egész osztályt. Természetesen, az osztályharc önfeláldozó hőseitől az önmagukat tompán megadókig, sőt a sztrájktörőkig terjedő skálát technikailag leíró módon, statisztikailag is felrajzolhatjuk, de ebből sohasem alakulhat ki valódi átlag. Ugyanis olyan személyek társadalmi összegezéséről és csoportosításáról van itt szó, akik a munkában végbemenő egyéni külsővéválásaiknak erre a módjára minőségileg különbözőképpen, sőt éppenséggel ellentétesen reagálnak. Minden egyéni reagálást messzemenőkig valamiféle társadalmi alap determinál és e reagálásnak társadalmi következményei vannak, de ez természetesen nem szüntetheti meg ezeket az egyéni különbözőségeket, ellenkezőleg, jellegzetes egyéni (és egyúttal történelmi, nemzeti, társadalmi stb.) profilt kölcsönöz nekik. Amikor Marx egy ízben arról beszél, hogy mindig véletlenszerű, ki áll valamely adott pillanatban a munkásmozgalom élén,[11] akkor ez egyrészt nemcsak a szószerinti értelemben vett legfelső vezetésre vonatkozik, hanem minden egyes csoport és csoportocska vezetésére is, másrészt pedig azt fejezi ki, hogy minden munkás egyénileg reagál arra, miképpen hatnak vissza külsővéválásai a szemé-

lyiségére. Az ebből fakadó alternatív döntések közvetlenül és elsősorban egyéniek. És mivel mi, mint ismételten kifejtettük, az egyéni emberben minden egyes társadalmi folyamat reális, ontológiai pólusát látjuk, és mivel az elidegenedés egyike azoknak a társadalmi jelenségeknek, amelyek a leghatározottabban az egyénre összpontosulnak, ismét emlékeztetnünk kell arra, hogy itt sem valamiféle elvont-egyéni „szabadságról" van szó, amellyel a másik póluson, a társadalmi totalitás pólusán egy éppilyen elvont, ezúttal elvont-társadalmi „szükségszerűség" áll szemben, hanem arról, hogy az alternatíva egyetlen társadalmi folyamatból sem küszöbölhető ki teljesen. A változás még ott sem alternatívák nélkül következik be, ahol arról van szó, hogy vajon a társadalmi szerkezet továbbfejlődése során megőrizheti-e eddigi sajátosságát vagy valami lényegesen másba csap át. Marx egyik Vera Zaszulicshoz írott levelében, amelyben az orosz agrárszervezet jövőjéről beszél, azt mondja, hogy a földközösség általában „a köztulajdonról a magántulajdonra való átmenet korszakaként" szokott jelentkezni: „De azt jelenti-e ez, hogy a ‚földközösség' fejlődésének minden körülmények között ezt az utat kell megtennie? Korántsem. Alapformája megengedi ezt az alternatívát: vagy a magántulajdon bennerejlő eleme győzi le a kollektív elemet, vagy ez győzi le a magántulajdonét. Minden a történelmi környezettől függ . . . a priori mindkét megoldás lehetséges, de mindkettőjük előfeltétele nyilvánvalóan egy teljesen más történelmi környezet."[12]

Természetesen ez korántsem jelenti azt, mintha az ilyen társadalmi alternatívák belsőleg ugyanolyan természetűek volnának, mint azok, amelyek az egyén elidegenedéséről és felszabadulásáról döntenek. De az elidegenedéshez hasonló jelenségek jobb megértéséhez feltétlenül szükséges mindig szem előtt tartani, hogy még ha közvetlenül egyénileg nyilvánulnak is meg, ha az egyéni alternatív döntés dinamikájuk lényegéhez tartozik is, ennek a dinamikának az éppígyléte sokszoros kölcsönös vonatkozások folytán gyakran távoli közvetítéssel, de mégis társadalmi esemény. Ezeknek a meghatározásoknak a figyelembe vétele nélkül éppúgy meghamisítanánk ezt az éppígylétet, ahogy a tisztán társadalminak látszó, objektíve szükségszerű gazdasági-társadalmi struktúrákat, strukturális változásokat sem vehetnénk észre, ha nem vennénk

tudomásul azokat az egyéni alternatív döntéseket, amelyeken ontológiailag – végső soron, persze csak végső soron – alapulnak. Éppen azért olyan fontos módszertanilag annak felderítése, amit a mindennapi élet ontológiájának neveztünk, mert ebben közvetlenül, noha persze gyakran primitív vagy zűrzavaros módon, kifejeződnek mindezek a kölcsönös befolyásolási sorok – a totalitástól az egyedi döntésekig, ezektől vissza a társadalom totalitáskomplexusaiig és totalitásáig. Elöljáróban utaltunk például arra, hogy az elidegenedés jelenségében olyan társadalmi fejlődési tendenciákat figyelhetünk meg, amelyeket Marx, főként a művészet kapcsán, az általános társadalmi fejlődésben mutatott ki, amikor ennek egyenlőtlenségéről beszélt. A továbbiakban ténylegesen láthatjuk majd, hogy az elidegenedés társadalomtörténetében okvetlenül felmerül az egyenlőtlen fejlődés mindkét véglete, nevezetesen az egyik oldalon a bornírt beteljesülések, vagyis az olyanok, amelyek a társadalom alacsony vagy visszamaradott fejlődési szintjén alapulnak, és a másik oldalon a kétségbevonhatatlan objektív haladás, amely egyúttal szükségképpen az emberi élet torzulására vezet.

Bizonyos értelemben mondhatjuk, hogy az emberiség egész története a munkamegosztás bizonyos szintjétől kezdve (valószínűleg már a rabszolgaság előtti időktől) egyben az emberi elidegenedés története is. Ebben az értelemben ennek is objektív történelmi kontinuitása van. De itt is, mint mindenütt, érvényes, hogy az egyes emberek teleológiai tételezései, bármilyen erőteljesen determinálják is ezek alapjait a gazdasági-társadalmi tényezők, közvetlen létükben mindig úgyszólván elölről kezdődnek, és csak döntő objektív alapjaikat tekintve csatlakoznak az objektív kontinuitáshoz. A tételezések csak a legobjektívabb értelemben vonatkoznak ezekre a mozzanatokra, szubjektíve és közvetlenül a mindenkori szóbanforgó egyedi ember közvetlenül megélt személyes életével állnak kapcsolatban. Ez a sajátosságuk megegyezik némely más – e létformákat közvetlenül befolyásoló – alternatív döntésekkel, például az etikaiakkal, és ellentétben áll más tételezésekkel, például a politikaiakkal, ahol az objektív társadalmiság és kontinuitása már közvetlenül is sokkal erőteljesebben határozza meg a tételezéseket. Feltűnő, hogy milyen csekély hatást gyakorolnak az el-

idegenedés túlhaladott formáinak emlékei arra a módra, ahogyan az emberek az éppen időszerűekre reagálnak. Sőt, az ilyen emlékezések gyakran egyenesen arra szolgálnak, hogy elfeledtessék azt, ami a jelenkor elidegenedési formáiban elidegenítő; ilyen szerepet játszott a XVIII–XIX. századi kapitalizmusban a jobbágyság és a rabszolgaság emléke, vagy a Marx és Engels által vázolt elidegenedési formák felelevenítése a kapitalista manipuláció jelenkori mindenhatóságával kapcsolatos reagálásokban. A mindig meglévő, objektív társadalmi kontinuitás megfelelő vizsgálatának tehát sohasem szabad szem elől tévesztenie ezt az egyének állásfoglalásaiban megnyilatkozó szigorú jelenidejűséget.

De rendszerint a vizsgálódás ellentétes hibát követ el, amennyiben abszolutizálja az elidegenedésnek ezt a közvetlenül valóban meglévő és soha el nem hanyagolható vonását, és így a társadalmilag mindig világosan és konkrétan körülírható jelenségből általánosan történelemfölötti „condition humaine"-t csinál, például az ember és a társadalom, a szubjektivitás és az objektivitás ellentétét stb. A társadalmon kívüli ember, az emberektől független társadalom üres absztrakció, és noha logikai, szemantikai stb. gondolati játékokat lehet űzni velük, de létszerűen semmi sem felel meg nekik. Végső soron az ember saját elidegenedéseire való reagálásainak imént vázolt, közvetlenül személyes, a történelmet tudomásul nem vevő, kontinuitás nélküli sajátossága is objektíve társadalmi jellegű. Ez persze a legtömegesebben az alávetettség aktusaiban mutatkozik meg; ennek megalapozásakor el nem hanyagolható jelentőséget kapnak az olyan társadalmi példák, amelyek arra utalnak, hogy mások is ugyanabban a helyzetben vannak, mások sem lázadhatnak stb. Az olyan korokban és szituációkban, amelyek a társadalmi lázadások felé közelednek, az ilyen motívumok persze hathatósan ösztönözhetnek arra is, hogy az egyes emberek a maguk döntéseiben gyakorlatilag utasítsák el az elidegenedett életformákat. De normális körülmények között az egyén éppen az ilyen kérdésekben önmagára van utalva: rendszerint túlnyomórészt személyes mérlegelésektől és döntésektől függ, hogy tetté válik-e, és ha igen, akkor miként válik tetté az esetleg lappangva ható vagy hirtelen tudatosodó elégedetlenség, amelyet az ember a saját elidegenedett életével szemben érez. Ez az elidege-

nedés minden formájára vonatkozik, mind azokra, amelyek közvetlenül társadalmilag-gazdaságilag alakulnak ki, mind pedig azokra, amelyeknél a közvetlen megjelenési forma ideológiai (vallás), noha ez az elidegenedési mód is, akárcsak a többi hasonló, esetleg igen távoli közvetítéssel, de végső soron társadalmi megalapozottságú. De talán megkockáztathatjuk azt az állítást, hogy az utóbbi esetekben nagyobb szerepet játszanak a tisztán személyes döntések. Mindenesetre sohasem feledkezhetünk meg itt arról, mi viszonyok közt hozzák, s a döntések az ezekből fakadó kérdés hogy a közvetlenül tisztán személyes döntéseket konkrét társadalmi sekre válaszolnak. A társadalmi és a személyes indítékok ilyen elválaszthatatlan összefonódottsága ellenére valamely alternatív döntés társadalmi megítélése szempontjából is objektív jelentősége van annak a ténynek, hogy e döntés közvetlenül személyes indítékokból táplálkozik-e vagy már közvetlenül társadalmilag determinált, és szándéka szerint társadalmi hatású-e. Ebből fakad az a követelmény, hogy e kérdéseket a maguk konkrét komplexitásában vizsgáljuk meg. A képesség- és személyiség-fejlődés közti dialektikus ellentmondás, tehát az elidegenedés, bármennyire lényeges is, sohasem fogja át az ember társadalmi létének teljes totalitását, másrészt sohasem redukálható (legfeljebb szubjektivisztikus torzításban) a szubjektivitás és az objektivitás, az egyes ember és a társadalom, az egyéniség és a társadalmiság elvont szembeállítására. Nincs olyasfajta szubjektivitás, amely léte legmélyebb gyökereiben és meghatározásaiban ne volna társadalmi; az emberi lét, a munka és a gyakorlat legegyszerűbb elemzése is cáfolhatatlanul bizonyítja ezt.

Emberi személyiség csak mindenkor konkrét társadalmi-történelmi környezetben jöhet létre, bontakozhat ki vagy torzulhat el. Ezért nem elegendő a figyelmet egyoldalúan és pusztán a képesség és személyiség fejlődésének – persze mélyen megokolt – ellentmondásosságára irányítani. A személyiség fejlődése is erősen függ az egyes képességek magasabbrendű kifejlődésétől. Sőt, ha nem kizárólag az egyes munkaaktusokat, hanem az ebből fakadó társadalmi munkamegosztást is tekintetbe vesszük, akkor láthatjuk, hogy ebben a személyiségfejlődés eredetének fontos mozzanata rejlik. A társadalmi munkamegosztás ugyanis az embert sokféle, egy-

máshoz képest fölöttébb különnemű feladatok elé állítja, s ezek helyes végrehajtása az emberektől a különnemű képességek szintézisét követeli meg, és ilymódon létre is hozza ezt. Egyoldalúan, pusztán a társadalmi tevékenység álláspontjáról nézve ezek látszólag egymás mellett, egymástól függetlenül is létezhetnek. Mivel azonban, mint régóta tudjuk, létszerűen az egyes ember a társadalmi lét egyik alapvető pólusa, éppen ontológiailag elkerülhetetlen, hogy a különnemű feladatoknak ez az egyidejűsége minden egyes emberben egységesítésük, összekapcsolásuk, szintézisük tendenciájára vezessen. Az ilyen szintézis létszerű elkerülhetetlensége abból az egyszerű tényből adódik, hogy minden egyes ember csak megszüntethetetlenül egységes lényként tud élni és hatni. Ha az egyoldalúan differenciáló vizsgálódás teljesen különböző és egymástól függetlennek látszó rubrikákban próbálja is elhelyezni egyes gyakorlati aktusait, személyes élete szempontjából ezek mégis szétthephetetlen egységet alkotnak, feloldhatatlan kölcsönhatásokat alakítanak ki benne, és ha közvetlenül egyenként lépnek is működésbe, megvalósulásuk során és ezek következtében magára az emberre visszahatva megszüntethetetlenül egységesítő befolyást gyakorolnak. Ne feledjük el, hogy valamennyien ugyanannak az embernek a külsővéválási aktusai. Már nagyon hamar megmutatkozik, hogy a személyiség ilymódon egyszerre formálódik objektív és szubjektív értelemben a társadalmi munkamegosztás következtében kifejlődött, önmagukban véve gyakran különnemű képességek ilyen konkrét szintéziseinek befolyására. Elég arra utalnunk, hogy már Homérosznál is az olyan differenciált személyiség-arculatok, mint amilyen például Hermész, Arész, Artemisz, Hephaisztosz stb., annak a személyiségfejlődésnek a kivetítődései, amelyet a társadalmi munkamegosztás alakított ki. És ez a differenciálódás társadalmilag feltartóztathatatlanul nyomul előre. Amikor például a késő-antikvitásban a magánszféra társadalmi kategorizálása kialakult, akkor ebből az élet minden területén a személyiség-lét formájának és tartalmának lényeges megváltozása következett. Ezek a társadalmi fejlődések szolgáltatják tehát az emberi egyéniség mibenléte és hatékonysága számára – serkentően vagy gátlóan, jóban és rosszban – a lehetőség egyedül valóságos mozgásterét.

Az embernek mint embernek a kifejlése, mint összfolyamat,

azonos a társadalmi létnek mint különös létmódnak a megszerveződésével. A kezdeti csorda-állapotban az egyes ember még alig különbözik attól a puszta egyediségtől, amely mindenütt létezik és hat a szervetlen és szerves természetben. De az az ugrás, amely – még ha hosszú időszak alatt is – a puszta természeti lényt társadalmi lénnyé teszi, az egyesnek az általánoshoz (a létező komplexusok totalitásához, a folyamatait meghatározó törvényekhez) való viszonyában, persze a fejlődéssel párhuzamosan, extenzíve és intenzíve mind fokozottabb mértékben mégis kezdettől fogva érvényesül. A természetben is különböznek egymástól a totalitások mozgástörvényei és az egyedek mozgásmódjai. Az összfolyamatok statisztikai megragadásának szükségszerűségét megállapítva Boltzmann utalt már ezekre a különbségekre. Ezeket azonban olyan szükségszerűségek határozzák meg, amelyek egymáshoz képest egységesek; a specifikus mozgásmódok ezeket nem vagy alig befolyásolják; az általános törvényszerűségeknek ez az egységessége még a szerves természetben sem szűnik meg, ahol például a nemek létrejötte vagy eltűnése bizonyos új vonásokat mutat a szervetlen természethez képest.

Más a helyzet a társadalmi létben. Mivel itt, amire a természetben nem lehet analógia, fokozódó mértékben az egyedeknek (egyes embereknek) saját maguk által alkotott környezetéről van szó, s mivel ezért minden társadalmi folyamat teleológiai tételezésből, alternatív döntésből alakul ki, az általánosan ható szükségszerűség ontológiai lényegének is meg kell változnia. A szükségszerűség, amelynek lényegét mindenütt valamiféle „ha – akkor" összefüggésnek ismertük meg, a természetben a tekintetbe jövő tárgyak, viszonylatok, folyamatok stb. kapcsolatában bizonyos automatizmussal működik. Ez a társadalmi lét esetében annyiban változik meg, hogy a szükségszerűség csak az alternatív döntések előidézésén keresztül érvényesülhet, vagyis, mint ezt Marx többször is megfogalmazta, döntések motívumaként, „a pusztulás terhe mellett" működik. Ezt az új struktúrát nem szünteti meg, hogy a teleológiai tételezések mindig oksági sorokat hoznak mozgásba, amelyek hasonló szükségszerűséggel érvényesülnek, mint a természeti folyamatok. Ugyanis minden olyan alkalommal, amikor ezek az oksági összefüggések társadalmi-emberi tevékenységekkel kerülnek érintke-

zésbe, az alternatív döntés, a szükségszerűség „a pusztulás terhe mellett" ismét visszanyeri jogait, persze ismét mindenütt „természeti" oksági sorokat váltva ki. (Annak idején megmutattuk, hogy ez a struktúra már az egyes munkaaktusokon belül is meghatározóan hat.)

Ha most az állandóan növekvő munkamegosztás alapján, azoknak a megválaszolandó problémáknak a következtében, amelyeket ez az egyes embereknek vet fel, az egyes ember puszta egyedisége mindinkább a személyiség fejlődésének irányában mozog – ez is „a pusztulás terhe mellett" működő szükségszerűségen alapul –, akkor meg kell változniuk a társadalmi-általános, gazdasági szükségszerűség és a mind egyénibbé váló egyes életfolyamatok közti társadalmi-dinamikus viszonylatoknak is. Az első annál határozottabban ölti magára egy törvényrendszernek, a „szükségszerűség birodalmának" jellegét, minél inkább szorulnak vissza a társadalom természettel folytatott anyagcseréje során a természeti korlátok, tehát minél tisztább társadalmisággal válnak önmagukká a gazdasági kategóriák. Korábban kimutattuk már, hogy maga ez a folyamat is szükségszerűvé válik, s mindinkább függetlenedik az egyes emberek akaratától, óhajaitól stb. A társadalmi lét másik pólusán, ahol az egyes alternatív döntések lényegesen befolyásolják az egyének életét, ehhez még a gyakorlat más, bonyolult összefüggései és meghatározásai járulnak. Ezek társadalmilag-történelmileg korántsem közömbösek, még ha nem is határozhatják meg közvetlenül azt, ami gazdaságilag-társadalmilag szükségszerű – itt az egyéneknek ezen összefüggések közé beépült tettei pusztán az egyediség mozzanataiként hatnak az általános törvényszerűségek keretei között. Korábbi fejtegetéseink megmutatták, hogy leginkább ebben a szférában gyökeredzik az, amit Marx és Lenin a fejlődés, és legláthatóbban a forradalmak szubjektív tényezőjének nevez. Ha most itt arról beszélünk, hogy az emberi képességeknek a termelőerők által kiváltott fejlődése konfliktusba kerül az emberi személyiség megtartásával (vagy szétrombolásával), akkor ez szintén a társadalmi fejlődés imént kimutatott kettős sajátosságától fog függni. Az ilyen konfliktusok a társadalom fejlődésében nagy szerepet játszanak, amely például a szubjektív tényező hatékonnyá-válásában vagy kudarcában mutatkozhat meg; ez tehát

nagyon fontos társadalmi jelenség. Másrészt azonban nem szabad ezt, mint ma gyakorta szokás, a társadalmi fejlődés egyedüli vagy abszolút középponti konfliktus-sémájának felfogni. Az elidegenedés csak egy, noha persze fölöttébb jelentékeny, konfliktus a többi társadalmi konfliktus között.

Ha tehát valóságosan, mitológiai toldalékok és torzítások nélkül, meg akarjuk érteni az elidegenedés jelenségét, akkor sohasem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a személyiség, teljes problematikájával együtt, társadalmi kategória. Természetesen az ember közvetlenül megszüntethetetlen módon éppúgy élőlény, mint a szerves természet valamennyi terméke. A születés, a növekedés és a halál minden biológiai életfolyamat megszüntethetetlen mozzanata, és az is marad. De a természeti korlátok visszaszorulása – feltartóztathatatlan visszaszorulása, de sohasem eltűnése – nemcsak a társadalom össz-reprodukciós folyamatára, hanem ettől elválaszthatatlanul az egyéni életre is jellemző. Ennek alapvető megnyilatkozásai, mint a táplálkozás és szaporodás aktusai, nagyon messzemenőkig társadalmasodhatnak, minőségi változásokat is előidézve, mind uralkodóbb szerepet játszhatnak bennük a társadalmasodás indítékai, de biológiai talaját az egyéni élet sohasem hagyhatja el. Az itt működő mozzanatok irányainak helytelen értékelése – mindegy, hogy ez a biológiai elem túl- vagy alábecsülésében nyilatkozik-e meg – ezért szintén szükségképpen az elidegenedés hamis felfogására vezet.

Így hát joggal mondja Marx: „Az öt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténet munkája."[13] Az ember fejlődése az igazi emberiség felé tehát korántsem pusztán, mint ezt a legtöbb vallás és csaknem valamennyi idealista filozófia állítja, az emberek úgynevezett „magasabbrendű" képességeinek (gondolkodás stb.) fejlődése és az „alantas" érzékiség visszaszorulása, hanem ennek az emberi lét összkomplexusában, tehát érzékiségében is – sőt, közvetlenül: mindenekelőtt itt – meg kell nyilatkoznia. Azokban a fejtegetéseiben, amelyekkel Marx előkészíti és megokolja imént idézett megállapítását, rátér arra, hogy mi az ember perspektívája az osztálytársadalmak torzító életkorlátainak legyőzése után, és azt mondja az ezen a fokon kialakuló, felszabadított emberi létről: „A magántulajdon megszüntetése ezért az összes emberi érzék

és tulajdonság teljes *emancipációja;* de éppen azért ilyen emancipáció, mert ezek az érzékek és tulajdonságok szubjektíve és objektíve egyaránt *emberiekké* lettek. A szem *emberi* szem lett, ahogy *tárgya* társadalmi, *emberi,* az ember által az ember számára létrehozott tárggyá lett. Az *érzékek* ezért közvetlenül a gyakorlatukban *teoretikusokká* lettek. A *dologhoz* a dolog kedvéért viszonyulnak, de maga a dolog *tárgyi emberi* viszonyulás önmagához és az emberhez és megfordítva. A szükséglet vagy az élvezet ezért elvesztette *egoisztikus* természetét, a természet pedig puszta *hasznosságát,* mivel a haszon *emberi* haszonná vált."[14] Egyúttal azt is megmutatja, hogy a „bírás" az embereknek mint egyéniségeknek az életében az elidegenedés döntő motorja.[15] Itt szintén a bennünket most foglalkoztató alapjelenségről, arról a társadalmilag kialakult konfliktusról van szó, amely az emberek képességeinek fejlődése, kibontakozása és emberi személyiségének kiképződése között feszült. Nagyon fontos világosan megérteni, hogy ez a konfliktus az ember teljes életterületére vonatkozik, tehát érzékeinek életére is. Ha helyesen akarjuk megérteni ezt az összefüggést, nem dolgozhatunk differenciálatlan természetfogalommal. Annak, amit az emberek vonatkozásában érzékiségnek nevezünk, az élőlények összfejlődése az előfeltétele és az alapja, és közvetlenül persze csak ez és nem más. A magasabbrendű állatfajok létrejötte folyamán ugyanis bizonyos természeti jelenségek többé már nem hatnak tisztán direkt módon, önmagukban véve életidegen természeti erőkként az élőlényekre, mint például a növényekre, hanem az ilyen élőlények életfeltételeinek megfelelően biológiailag asszimilálódnak, átdolgozódnak; például a levegőrezgések, mindenkor egy bizonyos mozgástéren belül, zörejként hatnak, az éterrezgések egy látható világ jelzéseiként, mint amilyenek a színek stb., az érzékek bizonyos vegyi folyamatai, vegyi tulajdonságai ízekként vagy szagokként jelentkeznek. Az itt kialakuló problémákkal nem foglalkozhatunk behatóbban, csak azt jegyezzük meg, hogy egyrészt itt biológiai átalakulásokról van szó, másrészt az átalakulások tökéletesítik a magasabbrendű állatok alkalmazkodását a környezetükhöz, és elősegítik a fajták fennmaradását és fejlődését. De ha a szervetlen természet magábanvaló létét a maga igazi törvényszerűségében ismerjük meg, akkor ezeket a természeti jelenségeket

az ilyen biológiai transzformációktól függetlenül, a maguk helyes magábanvaló létében kell megragadni. Ennek érdekében a – dezantropomorfizáló – természettudomány az emberiség fejlődésének folyamán fokozatosan kidolgozta saját megismerési módjait.

Ez azonban pusztán annak a fejlődésnek a késői eredménye, amelyet az emberek munkája, emberréválása, társadalmiasodása váltott ki. A munkafolyamatban végbemenő teleológiai tételezés, annak szükségessége, hogy a munka eredményeit már elvégzése előtt gondolatban előlegezni kell, átalakítja az egész embert, még eredeti, biológiailag kialakult érzékiségét is. Engels e fejlődés vizsgálatakor világosan hangsúlyozza: „A sas sokkal messzebbre lát, mint az ember, de az ember szeme sokkal többet lát meg a dolgokban, mint a sasé. A kutya szaglása sokkal finomabb, mint az emberé, de századrészét sem különbözteti meg azoknak a szagoknak, amelyek az ember számára különböző dolgok meghatározott ismérvei. És a tapintóérzék, amely a majmoknál még legdurvább kezdeteiben is alig létezik, csak magával az emberi kézzel, a munka révén képződött ki."[16] Ebben azonban benne rejlik már, noha Engels nem tartotta szükségesnek, hogy ezen a helyen utaljon erre, az érzékek fejlődésében rejlő kettős hatáslehetőség, tehát az a lehetőség is, hogy az emberi élet területén elidegenedési konfliktusok alakuljanak ki. Magától értetődik, hogy a munka az emberek érzéki életében nemcsak kezdetben vezet a képességek kifejlesztéséhez, hanem ezt a tendenciát, saját közvetlen túlsúlyával együtt, megőrzi az összfejlődés folyamán; az ember szempontjából nézve a dezantropomorfizáló tudomány létrejötte is ehhez a komplexushoz tartozik. De ebből korántsem következik, hogy a párhuzamosan kibontakozó személyiség-fejlődés érintetlenül maradhat az érzékeknek ettől a fejlődésétől. Marx, kora munkásainak életét gazdaságilag elemezve, az embereknek azokban a legelemibb életmegnyilvánulásaiban is kimutatta az elidegenedést, amelyek a legnyilvánvalóbban érzéki megalapozottságúak. Kifejtette: „Az lesz tehát az eredmény, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban – evés, ivás és nemzés, legfeljebb még lakás, díszítés stb. – érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak. Az állati lesz az emberivé és az emberi az állativá. Az evés, az ivás és a nemzés stb. szintén valódi emberi funkciók;

de abban az elvonatkoztatásban, mely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja és végső és egyedüli célokká teszi, állatiak."[17] Az „állatit", ezt a nagyon drasztikus metaforát Marx itt nem pusztán retorikusan használja, másrészt ezt nem is szabad szó szerinti értelemben vennünk. Helyesen értelmezve azt az állapotot jelöli nagyon pontosan, amelyet az ember meghatározott elidegenedései alakítanak ki benne: kiesését ember-létének (társadalmi létének, személyiség-létének) abból a nembelileg lehetővé vált komplexusából, amelyet a mindenkori civilizáció állása – természetesen ide számítva a képességek fejlődését is, amelyen ez alapul – elvileg lehetővé tesz. A munka termelőerejének szükségképpen végbemenő fejlődése, amelynek következményeit ismételten úgy határoztuk meg, hogy állandóan csökken az embernek mint élőlénynek a reprodukciójához társadalmilag szükséges munkaidő, a gazdaságilag mindenkor lehetséges fogyasztás mozgásterének közvetítése folytán azzal a következménnyel jár, hogy a fizikai élet közvetlen reprodukciójához szükséges aktusok gazdasági súlya mindinkább elveszti kezdetben abszolút uralkodó szerepét, és hogy olyan szükségletek és kielégítésükre olyan lehetőségek jönnek *létre, amelyek mind távolabb esnek a puszta élet közvetlen reprodukciójától.* Ez egyszerre extenzív és intenzív, mennyiségi és minőségi folyamat. Egyrészt olyan kielégíthető szükségletek jönnek létre, amelyek kezdeti fokokon egyáltalán nem lehettek jelen, másrészt az élet reprodukciójához elengedhetetlen szükségletek olyan módokon elégülnek ki, amelyek ezeket a szükségleteket életszerűen társadalmibb, magasabbrendű, az élet e közvetlen reprodukciójától távolabbi szintre emelik. Különösen világosan látható ez a táplálkozás esetében. Az uralkodó osztályoknál természetesen nagy színvonal-emelkedés mehet végbe ezen a téren, amely csak lazán kapcsolódik az illető társadalomban uralkodó szükségletkielégítés általános módjához, de a fejlődés történelmi irányvonalában is felfelé irányuló mozgás kezdődik, amely például a pusztán fiziológiailag ható éhséget immár társadalmivá vált étvággyá emeli. Tehát e téren a visszaesés visszatérést jelenthet az egyszerűen és brutálisan fiziológiai éhséghez, tehát elidegenítheti valamiképpen az emberi érzékiséget attól a társadalmi foktól, amelyet ez az érzéki-

ség valóban elért már. Ezt fejezi ki Marx találóan az „állati" jelzővel.

Ez a fejlődés sokkal szélesebben és mélyebben mutatkozik meg az emberi nem közvetlen reprodukciójának másik nagy területén, a szexualitásén. Fourier-nek teljességgel igaza volt, amikor az e területen elért társadalmi-emberi fejlődésben látta a civilizáció mindenkori állásának mértékét. Marx ebben a kérdésben mindig szorosan kapcsolódott Fourier-nek ehhez a társadalomkritikai kérdésfeltevéséhez, és így beszélt az itt szükségképpen kialakuló elidegenedésekről: „Az embernek az emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya a *férfinak* a *nőhöz* való viszonya. Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az embernek a természethez való viszonya közvetlenül az emberhez való viszonya, mint ahogy az emberhez való viszonya közvetlenül a természethez való viszonya, saját *természetes* meghatározása. Ebben a viszonyban tehát *érzékileg*, egy szemlélhető *tényre* redukálva *jelenik meg*, mennyiben lett az emberi lényeg az ember számára természetté, vagy a természet az ember emberi lényegévé. Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát. E viszony jellegéből következik, mennyire lett a maga számára és ragadta meg magát az *ember* mint *nembeli lény*, mint ember; a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Megmutatkozik tehát benne, mennyire lett az ember *természetes* viszonyulása *emberivé*, vagyis mennyire lett *emberi természete* számára *természetté*. Ebben a viszonyban az is megmutatkozik, mennyire lett az ember *szükséglete* emberi szükségletté, mennyire lett tehát számára a *másik* ember mint ember szükségletté, s ő maga legegyénibb létezésében mennyire közösségi is egyúttal."[18] Itt megtaláljuk azokat a lényeges mozzanatokat, amelyek a nemek – megszüntethetetlen – természeti viszonyát az emberi személyiség viszonylatává és ezzel egyidőben emberi-nembeli életvitellé változtatják át, és hozzájárulnak ahhoz, hogy az ember valódi emberréválása folytán megvalósuljon az immár nem „néma" nem. Ismét az idealista-szubjektivista előítéletek sorába tartozik, hogy az ember tisztán önmagából, tisztán belülről kiindulva emberré és kiváltképpen személyiséggé válhat. Ahogy az ember emberréválása objektíve a munkában és az általa szubjektíve előidé-

zett képességfejlődésében csak akkor mehet végbe, ha az ember a környező világra már nem állatian, vagyis a külvilág mindenkori helyzetéhez pusztán alkalmazkodva reagál, hanem ő maga is aktívan-gyakorlatilag részt vesz e külvilág átalakításában, hogy ez saját maga által alkotott, mind társadalmibb emberi környezetté legyen, úgy mint személy is csakis akkor válhat emberré, ha embertársaival kapcsolatos viszonylatai, mint ember és ember közti viszonylatok, mind emberibb formákat öltenek és gyakorlatilag megvalósulnak.

Ezek közül biológiailag a legközvetlenebb és legmegszüntethetetlenebb, mint ezt Fourier helyesen látta, a férfi és nő közti viszony. Az emberréválás folyamata ezen a területen, mint mindenütt, de itt sajátos kiélezett módon, a nembeliség két önálló, de egymással sokszorosan összefonódó útján megy végbe, s itt is kifejezésre jut az emberréválás és a társadalmiváválás végső azonossága. Már gyakran beszéltünk az önmagában való nembeliségről. Ez a munka, a munkamegosztás stb. fejlődésétől valamely formáció struktúrájáig fejlődik és szakadatlanul átalakítja az emberek érzéki életét is. A matriarchátus és eltűnése azokhoz a nagy hatásokhoz tartozik, amelyeknek alá volt vetve a férfi és a nő viszonya, és nincs olyan fejlődés, nem jött létre és nem halt el olyan formáció, amelyben ne működött volna ez a fejlődési dinamika. A férfi és a nő viszonyában ilymódon kialakult társadalmilag megváltozott funkciók mint a társadalmi munkamegosztás mozzanatai – a résztvevők szándékaitól, akaratától függetlenül – fölöttébb fontos új társadalmi viszonylatokat hoznak létre, mindenesetre anélkül, hogy ilymódon szükségképpen mélyreható közvetlen változásokat idézzenek elő a férfi és a nő emberi viszonyában, noha persze újból és újból lehetőség-mozgástereket teremtenek az ilyen változások számára. Világos ugyanis, hogy a matriarchális életformák lehanyatlása óta a férfi uralma, a nő elnyomása volt az emberek társadalmi együttélésének maradandó alapja. Engels ezt mondja erről: „Az anyajog bukása *a női nem világtörténelmi veresége* volt. A férfi ragadta meg a kormányrudat otthon is, a nőt lealacsonyította, szolgasorba döntötte, gyönyörének rabszolgájává és a gyerekszülés puszta eszközévé tette. A nőnek ezt a megalázott helyzetét, ahogy nevezetesen a hősi és még inkább a klasszikus kor-

szak görögjeinél nyíltan megmutatkozik, lassacskán megszépítették és szemforgatóan elleplezték, időnként akár enyhébb formákba is bújtatták, de korántsem szüntették meg."[19] Még csak jelzésszerűen sem vázolhatjuk itt a nő még ma sem túlhaladott elnyomottsági korszakának történetét. A mi problémánk szempontjából világos, hogy általánosságban, egészében nézve ez mindkét nem elidegenedését jelenti: hiszen tudjuk már, hogy egy másik ember aktív elidegenítése szükségképpen maga után vonja saját elidegenedésünket is.

Ezt az általános fejtegetést azonban rögtön ki kell egészíteni azzal, hogy történelmietlenül járnánk el és eltorzítanánk a tárgyat, ha egyáltalán nem vennénk tekintetbe a szubjektív mozzanatot, az elidegenítők és elidegenítettek tudatát. Ezzel nem vonjuk kétségbe annak az általános megállapításnak az igazságát, hogy a civilizáció felé vezető egész fejlődés, és ezen belül a férfi és a nő viszonya, elidegenített formákban szokott végbemenni, hogy tehát az elidegenedési formák egész sora az eddigi fejlődés szükségszerű alkotóelemei közé tartozik és ezek a formák igazából csak a kommunizmusban győzhetők le. De mind magának az elidegenedésnek a jelensége, mind pedig a legyőzésére tett kísérletek társadalmi és emberi jelentősége nagyon nagymértékben megváltoztatja az elidegenedés arculatát, aszerint, hogy hol, miként, milyen erősen stb. kapcsolódik össze az elidegenedettség annak tudatával, hogy ez méltatlan az emberhez. Mivel későbbi fejtegetéseink során e tudat társadalmi-emberi oldala fontos szerepet fog játszani, talán célszerű már itt egy pillantást vetni rá. A dolog lényegén nem változtat lényegesen, hogy a következő antik példák túlnyomórészben a nőnek mint rabszolgának a létére vonatkoznak: a rabszolgaság és hasonló intézményei (a *ius primae noctis*-tól a szolgálati viszonyban álló nő napjainkig tartó szexuális kiszolgáltatásáig) mindig fontos szerepet játszottak a nemi élet elidegenedésének történetében. Gondoljunk tehát először az *Iliász*-ra. Briszéisz Akhilleusz rabszolganője lesz; a nagy összeveszés után Akhilleusz arra kényszerül, hogy Agamemnonnak engedje át a lányt, a kibéküléskor pedig ismét visszakapja. Briszéisz eközben pusztán „beszélő" tárgy, aki úgy cserél gazdát, mintha csak néma tárgy volna. Euripidész *Trójai nők*-jében már az a főtéma, hogy e gyakorlat megsérti az

emberi méltóságot. Persze továbbra sem változtatható meg az a tény, hogy a rabszolganők szükségképpen a győzőkéi lesznek, de ez már együtt jelenik meg az – objektíve persze tehetetlen – emberi felháborodással, amelyben csak hébe-hóba csillámlik fel az aktív ellenállás iránti, szubjektívnek megmaradó vágy. Ugyancsak Euripidésznek az *Andromakhé* című tragédiájában ez az ellenállás már egyéni gyakorlatba csap át: kritikusan kiélezett helyzetében Andromakhé úgy cselekszik, mintha éppolyan szabad ember volna, mint ellenfele, és – a tragédia stilizált világában – kikényszeríti a többiektől, hogy hasonló magatartást tanúsítsanak vele szemben, persze itt is azzal a feszültség-háttérrel, hogy megszüntethetetlen rabszolga-léte minden pillanatban előidézhette volna fizikai pusztulását. Ez a dramaturgiai atmoszféra azért olyan érdekes a probléma története szempontjából, mert kifejezi, hogy a klasszikus ókorban ezzel az elidegenedéssel szemben mi a leginkább lehetséges ellenállás. Persze, főként később a sztoikusok, belsőleg, szellemileg-lelkileg szüntetik meg az elidegenedést, de a legcsekélyebb lehetőség sem nyílik arra, hogy objektív megszüntetéséért, akár csak perspektivikusan is, valódi harcot lehessen indítani.

Mindenesetre felbukkan már az elidegenedés folyamatának és az ellene folytatott harcnak egyik fontos meghatározása: az emberlétnek mint nembeliségnek a tudata már társadalmilag kiirthatatlan módon jelenik meg: az elidegenült embernek elidegenülésében is meg kell őriznie magábanvaló nembeliségét: a rabszolgatartó és a rabszolga, a férj és a feleség ókori értelemben már társadalmi kategóriák, még végletes elidegenültségükben is a kezdődő emberréválás puszta természeti léte fölé emelkednek. (Hiszen ez az emberréválás még egyáltalán nem ismerhette a társadalmi jellegű elidegenedéseket.) Az elidegenedett embertől tehát itt nem egyszerűen társadalmi ember-létét, az emberi nem társadalmiságához való tartozását vonják meg; noha a rabszolgának „instrumentum vocale"-ként való megjelölése jogilag-terminológiailag ilyen megfosztásra utal, objektíve, önmagában véve a rabszolga is társadalmi lény, az emberi nem egy példánya marad. És itt nemcsak az objektív lét jön tekintetbe, hiszen egyetlen ember létében sem hanyagolható el a tudat mozzanata, a tudatos reagálás mindazokra a társadalmi feladatokra, követelményekre stb., amelyek minden

egyes ember számára szükségszerűen fakadnak a társadalmi létből. Ha tehát a magáértvaló nembeliségről, hatékonnyá-válásáról vagy hiányáról beszélünk, akkor minőségileg másfajta, magasabbrendű tudatot kell szem előtt tartanunk. Arról a már kifejtett különbségről van szó, amely a partikuláris embert elválasztja attól, aki tudatosan saját partikularitása fölé tud emelkedni. A tudat ilyen fajtájának társadalmi-gyakorlati realitását lehetetlen kétségbe vonni; az emberiség egész története, mint az ilyen tevékenységek gyakorlati hatásainak beteljesedése, megcáfol minden ilyen kételyt.

Másrészt – ha nem akarunk áldozatul esni idealista fetisizálásoknak – gondos kritikai vizsgálatnak kell alávetni e tudat társadalmi genézisét és ontológiai sajátosságát. Számunkra ezúttal a legfontosabb ilyen felfogásmód az, amely a partikularitás fölé növekvő tudatot eldologiasító módon elválasztja a normális, fizikailag-társadalmilag létező egész embertől. Az animisztikus elképzelések keletkezése óta, de különösképpen azon nagy válságok óta, amelyeken az emberiség a késő-antik korban ment át, és amelyek a kereszténységben csúcsosodtak ki, ez a felfogás nagymértékben befolyásolta az ember ontológiai képét. És ha egyszer elfogadjuk mindezeknek a tanoknak – kimondott vagy kimondatlan – ontológiai előfeltevését, nevezetesen a „testi" és a „szellemi-lelki" ember metafizikailag merev, kétirányban eldologiasító szembeállítását, akkor ismét előttünk áll a még mindig széles körökben elterjedt tanítás az önállóan létező, egyedül lényeges lélekről. A „test" és a „lélek" puszta szembeállításának esetében semmilyen ismeretelmélet sem harcolhat sikeresen e dualizmus ellen. Még egy Ernst Bloch is ezt mondta: a lélek „fenomenológiailag önállóan adott", és csak néhány ironikus megjegyzést fűzött ehhez a „pszichofizikai parallelizmus" tehetetlenségéről.[20] És csakugyan, ha fenomenológiai előírásoknak megfelelően „zárójelbe tesszük" a valóságot, akkor a teleológiai tételezés szubjektuma máris mint valami önállóan létező áll szemben a tételezést „keresztülvivő" testtel. Eközben könnyen elfelejtjük, hogy éppen maga a fenomenológiai módszer az, amely a közvetlen jelenségvilág illúzióját kettős szubsztancialitássá dologiasítja, és a társadalmi lét dinamikus egyedi aktusaiból, tehát e lét el nem vitatható elsődleges társadalmiságából is antropológiai természeti tényt csinál. Sőt, a partiku-

láris és nem partikuláris emberi lét és tudat bennünket itt egyedül érdeklő problémájának esetében, ennek „eszmei" szférája látszólag szétszakad, kettéválik: az embernek önnön partikularitása fölé való emelkedésében ez a mozgás mindig egy már nagymértékben társadalmiasodott tudatot feltételez, a mi esetünkben a saját adott társadalmi létéről mint nőről kialakított tudatot, minden létszerűvalóságos következményével együtt. A fölemelkedés aktusa éppen annak belátásából áll, hogy valamely ilyen jellegű lét mégsem felel meg az igazi nembeliségnek, mert az ember összes sokrétű társadalmisága mellett nembelisége – Marx Feuerbach-kritikájának értelmében – mégis néma marad. Ez persze nem a tiszta közvetlenség értelmében van így. Mert még a teljességgel partikulárisnak megmaradó ember is mindenkor tudatában van annak, hogy bizonyos értelemben a nemhez, mindenkor adott jelenségformáihoz tartozik, sőt, ez az összetartozás egyes cselekedeteinek indítékául is szolgálhat. De ezzel még távolról sem merült ki az emberi nem lényege; hiszen ezt az emberi nemet csupán közvetlennek megmaradó létezési módjában vettük még szemügyre. A gondolatilag és ennek megfelelően gyakorlatilag nem eldologiasodott emberi nem a történelmi folyamat létszerű tárgyiasságával rendelkezik, amelynek kezdetei persze kívül esnek a nembeli emlékezés hatókörén, és amelynek kifutása szintén csak perspektivikusan tárgyiasítható. De mindezzel együtt a nembeliség reális folyamat, mégpedig olyan, amely nem az egyének mellett fut, hogy ezek szükségképpen csak puszta nézői maradjanak, ellenkezőleg, valódi folyamatszerűsége abban rejlik, hogy az egyes életének nem-eldologiasodott folyamata a mozgalmas totalitás nélkülözhetetlen, integráns alkotórésze. Az egyes ember csak akkor kerülhet valódi, immár nem néma kapcsolatba a saját nembeliségével, ha folyamatnak, e nembeli fejlődés részének fogja fel a saját életét, és ennek következtében életvitelét és ebből adódó önállóan vállalt kötelezettségeit e dinamikus összefüggés részeként éli át. Csak úgy emelkedhet – legalábbis önmagával szemben vállalt kötelezettségként – saját pusztán partikuláris léte fölé, ha legalább komolyan törekszik saját élete ilyen nembeliségének elérésére.

Ha a termelőerők és a termelési viszonyok között az éppen fennálló társadalmi létben nyilvánvalóvá vált ellentmondások taga-

dásra vezetnek, és ez ezért tömeges jellegű lesz, akkor az imént vázolt élmények akár valamely forradalom szubjektív tényezőjének mozzanatává is válhatnak. Tudjuk, hogy mindezeket a konfliktusokat ideológiailag harcolják végig. Ezért a társadalmi összfejlődés nem-teleológiai jellegének, szükségszerű egyenlőtlenségének, különösképpen ahogy az összfolyamat létszerű következményei az egyes emberek társadalmi létében és sorsában megmutatkoznak, egy forradalom szubjektív tényezőivé kell lenniük, és sok esetben olyan konfliktusokat kell előidézniük, amelyek – mint minden társadalmi konfliktus – csak ideológiailag harcolhatók végig, még ha forradalmi tömegszerűség nem is alakul ki vagy a tárgy természete nem is vezethet ehhez. Eközben ugyanis gyakran kiviláglik, hogy a mindennapi életben normálisan funkcionáló döntések, ha egyszerűen követik a hagyományos, megszokott, jogi, erkölcsi stb. normákat, nem válaszolhatnak kielégítően a társadalmilag felvetett alternatívákra. Az előttünk álló konfliktusokat egyedi esetekben elsődlegesen egyénileg harcolják végig. Itt az marad a döntő, hogy az egyén számára társadalmilag vetődik fel az ilyen egyéni alternatív döntés szükségessége. Akár lázadással, akár alkalmazkodással válaszol rá (például Nóra és Alvingné Ibsennél), az alternatíva általános társadalmi lényegét tekintve ugyanaz marad, hiszen ez nem más, mint a társadalmi, a nembeli fejlődés egyik ellentmondásának jelentkezése az egyes egyének életében. Az ilyen jellegű konfliktusok a választásnak és döntési lehetőségeinek éppen e társadalmilag megalapozott jellege révén emelkednek ki a pusztán egyéni összeütközések végtelen sokaságából. Korántsem szükséges, hogy a cselekvő szubjektum mindig tisztázza elméletileg, hogy – végső soron – új társadalmi állapotot akar megvalósítani, amikor személyében fellázad bizonyos konfliktusok uralkodó ideológiai végigharcolási módjai ellen. De éppen ebben fejeződik ki a konfliktus társadalmisága. Az ember egyes képességeinek fejlődése és egyéniséggé való kibontakozásának lehetőségei közti ellentét, mint megmutattuk, közvetlenül a termelésből, a fejlődésből fakad, és az össztársadalom számára mindig az ilyen ellentétek végső döntő alakja volt és az is marad. De mivel a társadalom termelés-okozta struktúra-változása előbb-utóbb, radikális fordulatok vagy fokozatos átnövések segítségével szükségképpen

átalakítja az összes emberi életmegnyilvánulásokat, amelyek, mint tudjuk, mind erőteljesebben társadalmasodnak, ez az alapvető ellentmondás szükségképpen az ember összes életmegnyilvánulásának alapja.

Minél közvetettebben függ össze az egyes emberek társadalmi tevékenysége vagy vonatkozása a termelés folyamatával, annál nagyobb módosulásoknak vannak szükségképpen alávetve ezek az alapvető ellentmondások. Itt is, a férfi és a nő viszonyának esetében, ez a helyzet. De itt is mindig az azonosság és a nem-azonosság azonosságáról van szó. A divergáló tendenciákat végső soron szintetizáló azonosság azon alapszik, hogy az egyéniség kibontakozása sohasem pusztán, akár csak elsődlegesen is, belülről mozgásba hozott folyamat eredménye. Az ember válaszoló lény; egyénisége különösképpen az. Ha a képességfejlődésben nem volnának személyes szintézisek, ha az emberek nem alakítanának ki személyes válaszokat azokra a kérdésekre, amelyeket a képességek fejlődése gyakorlatilag tisztáz, akkor sohasem jöttek volna létre egyéniségek. Ezen a társadalmilag mélyen megalapozott azonosságon belül a divergáló elv mindenütt, noha gyakran fölöttébb különböző módokon, abból nő ki, hogy az önmagában való nem tudatformái a termelőerők fejlődésének szükségszerű következményei; enélkül ilyen jellegű haladás objektíve lehetetlen volna. Mármost a képességek szintén egy szükségszerűen végbemenő folyamat során szintetizálódnak egyéniséggé, ugyanis teljességgel szintézis nélkül az ember nem fejlődhetne, nem válhatna hasznossá, nem alkalmazkodhatna a termelés változó szükségleteihez stb. „Csupán" az a különbség, hogy az önmagában való nembeliség szintjén a személyiség csak a gyakorlatilag működésbe lépő valóság módján léphet fel, hogy betöltse funkcióját a társadalmi reprodukció folyamatában, viszont az önmagáért való nembeliséget ugyanez az összfolyamat pusztán mint lehetőséget alakítja ki. Persze, mint más összefüggésekben hangsúlyoztuk már, az arisztotelészi dünamisz értelmében vett lehetőség, mely lappangva valóságos, és itt a valóság mikor-jának, hogyan-jának, mennyiben-jének stb. (ideértve a tartalmi, iránybeli stb. különbségeket) mindig nagy variációs mozgástere van. Hiszen a társadalom totalitása és az emberi személyiség elválaszthatatlanul összekapcsolódik ugyan, és a két pólus egy-

azon dinamizmusba tartozik, de közvetlenül létszerű fejlődési feltételeik minőségileg különböznek egymástól. Mindenesetre csak annyira, hogy az így kialakuló különböző mozgásformák egymással végső soron mégis bensőséges kapcsolatban maradnak: még akkor is, ha ez benső ellentmondásuk kapcsolata.

Éppen ezekben a különbözőségekben fejeződik ki összefonódottságuk. A magáértvaló nembeliség elsősorban és többnyire a mindennapi életben nyilatkozik meg, mint a mindenkor uralkodó magábanvaló nembeliséggel szemben érzett elégedetlenség, sőt olykor közvetlen lázadás. Közvetlenül tehát ez az ellenmozgás az egyes emberből indul ki, egyéniségének védelmében, de alapvető intenciója, mindegy, mennyire tudatosítja ezt – végső soron –, a magáértvaló nembeliség mindenkor elérhető formáira irányul. Természetesen itt sem lehet belső biztosítéka annak, hogy ezt el is éri. Itt is telcológiai tételezéssel van dolgunk, amely nemcsak saját gyakorlati megvalósítását, hanem annak lényeges tartalmait is elvétheti, amire törekedett. Mivel azonban itt mégis a társadalmi totalitás egyik pólusa keresi a választ a másik konkrét kihatásaira, mivel ezek a „dünamiszok" azt tartalmazzák, amire az egyéni szándékok a személyiség álláspontjáról törekednek, és mivel mindkét lehetőség ugyanannak a társadalmi összfolyamatnak a lehetősége, a cél vagy az út korai megvilágítása sohasem teljesen lehetetlen az egyes tételezések számára. Mint az előző fejezetben kifejtettük, a lehetséges ilyen megsejtései és előlegezései megmaradhatnak a nembeli fejlődés kontinuitásában, a nembeli emlékezés kontinuitásában mint a magáértvaló lét keletkezésének mozzanatai – például nagy művészetként vagy filozófiaként, de példamutató életként is. Ott olyan tudatszerűen objektivált kísérletekkel volt dolgunk, amelyek a magáértvaló nembeliség előlegezését tűzték ki célul, s ezért a tételező szubjektumoknak, hogy végrehajthassanak ilyen tételezéseket, felül kellett emelkedniük saját partikularitásukon és felül is emelkedhettek rajta. Azért kellett itt erre az összefüggésre utalnunk, hogy a mindennapi életben is világosabban láthassuk az ilyen felülemelkedések genézisét és hatását. Mindenesetre figyelembe kell venni, hogy a mindennapi élet aktusait létszerűen elsőbbség illeti meg. A puszta objektivációk visszhangja, sőt ezen objektivációk keletkezésének puszta lehetősége is világosan

utal arra, hogy az ilyen objektivációkban kifejeződő alternatív döntések, amelyekben általánosan kirajzolódik az immár nem partikuláris személyiség felé vezető út, és e személyiség tartalmai és tárgyai, társadalmi előfeltételei és következményei, a társadalmi tartalmat tekintve éppen azokat a kérdéseket juttatják szóhoz, amelyek mindennapi életükben mélyről mozgatják az egyes emberek jelentős részét. Ha az ilyen műalkotás, az ilyen filozófia valóban nem volna más, mint egy úgynevezett „zseniális" személyiség terméke, akkor éppolyan kevéssé objektiválódhatna példaadó módon, mint ahogy valamely objektíve forradalmi helyzet sem mozgósíthatna adott esetben aktív szubjektív tényezőt, ha nem előzné meg egyes emberek mindennapi életében egy viszonylag hosszú időszak, az egyes emberek egyedi döntéseinek viszonylag nagy tömege. Bármilyen zűrzavarosnak és iránynélkülinek látszik is nagyon gyakran ez a mindennapi élet, csak benne érhetnek meg fokozatosan a társadalmisághoz vezető tényszerű és ideológiai megtestesülések. Sőt a legtöbb esetben világosan megmutatkozik, hogy valamely korszak mindennapi életének ontológiájában jelentkező megismerési korlátok megtalálhatók e korszak legmagasabbrendű objektivációiban is.

Ezek az összefüggések megvilágítják azt az ontológiailag döntően fontos tényt, hogy, mindenekelőtt, nem létezhet elidegenedés mint általános vagy akár történelemfeletti, antropológiai kategória, hogy az elidegenedés mindig társadalmi-történelmi jellegű, hogy minden formációban, minden korszakban újból kiváltják e korszak valóban ható társadalmi erői. Ez természetesen nem mond ellent a történelmi kontinuitásnak, amely azonban mindig konkrétan, ellentmondásosan egyenlőtlen módon hat: valamely elidegenítő társadalmi szituáció gazdasági megszüntetése nagyon gyakran az elidegenedésnek a régi formákat legyőző új formáit alakítja ki, amelyekkel szemben immár tehetetlennek bizonyulnak a rég kipróbált harci eszközök. De itt mégsem pusztán társadalmi-történelmi jelenséggel van dolgunk, hogy ebből vonjunk le minden következtetést, hanem olyan jelenséggel is, amelynek elsődleges működése az egyes embert mint egyes embert érinti. Általánosított értelemben ez természetesen mindenre vonatkozik, ami társadalmilag történik: csak az egyes aktusok társadalmi összegező-

dése következtében jöhetnek egyáltalán létre társadalmilag lényeges tárgyiasságok, folyamatok stb. A termelés folyamatában azonban olyan ellenállhatatlan spontaneitással alakul ki ez az összegező szintézis, hogy az egyes ember teljesítménye, ebben kifejeződő sajátossága a gazdasági totalitásban csak társadalmilag szükséges munkamódként, lényegileg csak átlagként érvényesülhet. A termelésnek ez a hatása, amelyet az emberek egyes képességeire gyakorol, legfeljebb a tudományos csúcsteljesítményekben szűnik meg; itt persze már közvetett az előrehajtó gazdasági erők hatása. A társadalmi lét ontológiája számára azonban ezzel a megismeréssel egyenértékűen fontos annak belátása, hogy az emberi személyiségre gyakorolt hatásnak direktnek kell lennie, és közvetlenül megszüntethetetlenül e személyiségre mint olyanra kell vonatkoznia. Ezt az egyéni jelleget nem szünteti meg, amit a nagy objektivációk társadalmi általánosságai, hatásai mutatnak. Ellenkezőleg. Az a társadalmilag oly fontos tény, hogy a többé már nem partikuláris személyiség csak ezen az úton keletkezhet és hathat, az összes ilyen egyéni állásfoglalást bizonyos – noha gyakran gyakorlatilag elenyésző – lehetőség-relációba hozza az emberi nem történetével. Az immár nem partikuláris személyiségnek ez a kapcsolata a magáértvaló nembeliséggel éppen azért győzheti le valóban a nem „némaságát", mert a nem-partikuláris személyiséget csak az fejlesztheti ki, hogy önnön fejlődése és tisztázódása végső soron az önmagáért való emberi nem fejlődését és tisztázódását jelenti.

Az elidegenedés problémáját csak akkor konkretizálhatjuk tovább, ha tisztán látjuk a többé már nem partikuláris személyiség és a nembeliség széttéphetetlen kapcsolatát. Ugyanis csak ekkor válik nyilvánvalóvá, hogy az elidegenedés mindenekelőtt akadály a nem-partikuláris ember keletkezésének útjában. Nem mintha a szellemi-erkölcsi túlemelkedés a partikularitáson csalhatatlan védőeszköz lehetne az elidegenedés ellen. Nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy a társadalmilag-gazdaságilag ható komponensek torzító módon beavatkozhatnak a partikuláris emberek életvitelébe is. Nem is beszélünk a rabszolgaságról és a jobbágyságról, csak a XIX. századi kapitalizmusban szokásos munkaidő kérdésére emlékeztetünk. Ezek az elidegenedések olyan drasztikusakká válhatnak, hogy minden egyéni-ideológiai ellenállást a háttérbe

szorítanak, noha persze teljesen sohasem semmisítik meg ezeket. Az elidegenedés sajátos dialektikája magasabb szinten abban is megnyilvánul, amiről későbbi összefüggésekben részletesebben beszélünk még, hogy a partikularitás meghaladására törő eltökélt kísérletek, például valamely objektív társadalmi jelentőségű ügy feltétlen szolgálata sajátságos elidegenedéshez vezethet. (A sztálini korszak, a régi poroszság stb. problematikája szorosan összefügg ezzel.) Ugyanis éppen egy ilyen feltétlen – és nagyon gyakran kritikátlan – odaadás fokozhatja a személyiség bizonyos oldalait, de messzemenőkig vagy teljesen el is idegenítheti ezt. De másrészt bizonyos, hogy minél partikulárisabb marad valaki, annál gyámoltalanabbul van kiszolgáltatva az elidegenedés befolyásainak. Objektíve az antik erkölcsi kultúrának az a nagy harca, amelyet az indulatoknak az egyes ember fölötti uralma ellen vívott, társadalmi-morális védelmet jelentett az elidegenedéssel szemben – anélkül, hogy akkoriban még ez a fogalom mint olyan elfoglalta volna helyét az emberiség gondolati életében. Ez persze pusztán a polisz különös társadalmi feltételei között történhetett meg. A poliszban ugyanis a partikularitás legyőzése túlnyomórészt még a pusztán személyhez kötött, egoisztikus indulatok legyőzéséből állt, a többé már nem partikuláris személy számára a poliszpolgár morálja – tendenciaszerűen – irányt és tartást adott. Ezért nem véletlen, hogy csak az összfejlődés sokkal későbbi és magasabb fokán születhetett meg Spinoza zseniális felismerése: „Egy indulatot nem fékezhet és nem szüntethet meg más, mint egy ellentétes s a fékezendő indulatnál erősebb indulat."[21] Csak ezáltal válik a nem partikuláris személyiség társadalmi „mikrokozmosszá", tehát a társadalom mint totalitás fejlődésének igazán hatásos ellenpólusává. Természetesen Spinoza itt késői elméleti csúcspont. Ez a tulajdonképpeni, magasabb értelemben vett személyiség csak akkor alakulhatott ki, amikor a poliszbeli lét által szabályozott élet összeomlása megsemmisítette a poliszpolgári életvitelben a nem-partikuláris én védettségét. Az ebből kialakuló válság tette lehetővé a kereszténységet és hosszú ideig tartó ideológiai uralmát, mivel az ókorban hontalanná vált nem-partikuláris én a vallásos elidegenedés segítségével látszólag talajt talált kibontakozása számára. (Erről a kérdésről a következő alfejezetben részletesen

beszélünk majd.) Csak annak a válságnak a korában, amely életre segítette a modern polgári társadalmat, ahol a természeti korlátok sohasem tapasztalt mértékben szorulnak vissza és gyorsuló ütemben társadalmasodik minden társadalmi elem és ezzel szoros összefüggésben a tulajdonképpeni értelemben vett személyiség is (minden specifikus problematikájával egyetemben), tehát csak e válság korában, a nem-partikuláris személyiség felé vezető úton alakulhatott ki ilyen dialektikusan totális felfogás arról a viszonyról, mely az embert a saját indulataihoz fűzi.

Ezzel megvilágosodik előttünk az elidegenedésnek és (szubjektív, tudatszerű) leküzdésének történelmi, folyamatszerű alap-jellege. De e jelenség adekvát megértéséhez hozzátartozik még az az objektíve bennerejlő felismerés is, hogy az elidegenedés egyesszámban csupán tisztán elvont elméleti fogalom. Ha gondolatilag előre akarunk nyomulni igazi létéhez, akkor el kell jutnunk annak megértéséhez, hogy az elidegenedés mint a társadalmi lét valódi jelensége csak pluralitás formájában jelentkezhet. Nemcsak e létszerű jelenségen belül megmutatkozó egyéni különbségekre gondolunk itt; hiszen minden általános fogalom létbeli alapja az egyénileg különböző részletek ilyen differenciálódása. De az elidegenedések pluralisztikus létmódja, ezt messze meghaladva, az elidegenedésnek és tudatszerű, szubjektív legyőzési kísérleteinek egymástól minőségileg különböző, dinamikus komplexusait jelenti. Sőt, az egyes elidegenedések létszerűen olyan messzemenőkig önállóak egymáshoz képest, hogy újból és újból akadnak a társadalomban olyan emberek, akik létük egyik komplexusában felveszik a harcot az elidegenítő befolyások ellen, de más komplexusokat ellenállás nélkül elfogadnak, sőt az sem olyan nagyon ritka, hogy az ilyen – az elidegenedés szempontjából – ellentétes tevékenységi irányok között a szóbanforgó személyiséget erőteljesen befolyásoló oksági összefüggés áll fenn. Ezzel a kérdéssel most nem foglalkozhatunk részletesen, csak arra a munkásmozgalomban gyakran előforduló esetre utalok, hogy olyan emberek, akik mint munkások szenvedélyesen és sikeresen is harcolnak elidegenedésük ellen, családi életükben zsarnokian elidegenítik feleségüket, s így szükségképpen ők maguk is új elidegenedés zsákmányául esnek. Ez nem véletlen, és nem is egyszerűen „emberi gyengeség". Ismételten utaltunk már

arra a minőségileg különböző dinamikára, amellyel az emberek képességeinek, illetve személyiségének fejlődése végbemegy. Ebből következik, hogy itt – ellentétben a termelési erők fejlődése által diktált elsődleges, spontán folyamattal (korántsem tagadjuk az e területen belül tapasztalható differenciálódásokat, de ezek csak kivételesen érintik közelebbről jelenlegi problémánkat), aholis főként az egyes képességek kiképzéséről, átalakításáról stb. van szó – az emberi tevékenység szándéka szükségképpen a személyiségre mint totalitásra irányul.

A torzító egyszerűsítések elkerülése végett meg kell állapítanunk, hogy természetesen a társadalmi munkamegosztás kiszélesedésének és tökéletesedésének folyamán a partikularitás szintjén is ki kell alakulnia valamiféle személyiségnek, mégpedig társadalmilag, ahogy végbemegy az egyes képességek fejlődése. Bizonyos, a termelés által mozgásba hozott spontaneitás rejlik abban, ahogy a társadalmilag végzett munka a magánélettel és az egyes képességek egymással összhangba kerülnek stb. Az ilyen kölcsönhatásokból kétségkívül egyéni differenciálódások keletkeznek tisztán megmutatkozó személyes vonásokkal, az összefüggésekre való reagálások személyes módjával, hangsúlyozottan szubjektív indulatokkal stb. Mindez azonban mégis a magábanvaló nembeliség szintjén játszódik le, amit már az is mutat, hogy eközben az ember és ember közti elidegenedés némely kifejezett formáját személyes sajátosságnak szokták felfogni. Gondoljunk pusztán a bürokratikus-megmerevedett rutinemberekre, a stréberekre és hízelgőkre, a házi zsarnokokra stb., akik nemcsak maguk helyeslik ezeket a tulajdonságaikat mint személyiségük alkotóelemeit, hanem környezetük is tiszteli őket, mint személyiségeket, mégpedig éppen e tulajdonságaik miatt, nem pedig ezek ellenére. Az ilyen személyiségek kialakulása természetesen nagyjelentőségű társadalmitörténelmi tény. Ugyanis az első spontán, közvetlen, gyakran meszszemenőkig elidegenedett személyiség-szintézisek alkotják azt a kizárólagos társadalmi létalapot, amelyből a többé már nem partikuláris személyiség kinőhet. Itt ugyanis sohasem feledhetjük el, hogy a társadalmi élet rendező elvei (a hagyománytól a jogig és az erkölcsig) a társadalmi konfliktusok végigharcolására szolgáló ideológiai fegyverek, és ezért sok esetben a társadalmi haladás

hordozói is. Ezért korántsem szabad egyszerűen negatívnak, kizárólag elidegenítőnek felfogni az egyes emberek azon teleológiai tételezéseire gyakorolt befolyásukat, amelyek messzemenőkig jellemzik a személyiség fejlődésének most tárgyalt szintjét. Mivel a magábanvaló nembeliség mindig lehetőség-mozgásteret teremt a magáértvaló nembeliség számára, viszonyuk szükségképpen tartalmaz ilyen összefüggéseket is. Ez objektíve azt jelenti, hogy lappangva jelen lehetnek és hathatnak olyan tendenciák, amelyek a magáértvaló nembeliségre, a nem partikuláris egyéniségre irányulnak. Ez persze csupán lehetőség, mégpedig olyan, amely mind általában, mind pedig az egyes döntésekben újból és újból átcsaphat a saját ellentétébe. Szubjektíve éppen az a kinyilatkoztatásszerű bizonyosság, amellyel az ilyen ideológiai szabályozási elvek jelentkezni szoktak, alakíthatja ki a szóbanforgó emberek benső megmerevedését, kritikátlanságát stb. E két rendszer vonatkozásainak vizsgálatakor tehát nemcsak a partikuláris és nem-partikuláris személyiségek közti, nagyon sokrétű átmeneti jelenségekre kell ténylegesen ügyelnünk, hanem egyúttal kísérletet kell tennünk annak elméleti megragadására is, hogy miféle társadalmi szükségszerűséggel nőttek ki ugyanabból a társadalmi talajból. Itt persze döntő szerepet játszik, hogy e társadalmak osztályokra hasadtak, főként abban, hogy merre tájékozódnak a mindennapi életben az egyes emberek úgy is, mint egyes emberek. Érdekes megfigyelni, milyen korán ismerték fel, már a klasszikus ókorban, ezt a problémát. Szophoklész legfontosabb dramaturgiai újításai közé tartozik, hogy Antigoné és Iszmené, Elektra és Krüszothémisz szembeállításával ezt a társadalmilag alapvető ellentétet, ha nem is fogalmazta meg elméletileg, de az emberek gyakorlatának ábrázolásából kiindulva döntő ténynek ismerte fel.

Erre a hosszú kitérőre azért volt szükség, hogy konkretizáltan végigvihessük épp csak megkezdett fejtegetéseinket arról az elidegenedésről, mely a férfi és a nő viszonyában nyilatkozik meg. Ugyanis csak most tekinthetjük át az elidegenedés területének társadalmi és egyéni meghatározottságai közti szétválaszthatatlan kapcsolatot és ezzel együtt e meghatározások gyakorlati-emberi ellentmondásosságát is. Természetesen e viszonyban az összes életfeltételek társadalmi meghatározottságúak; még annak az egyéni

törekvésnek is itt rejlenek a forrásai, amely meg akarja haladni azt, ami társadalmilag közvetlenül adva van. Ezért ismételten előfordul, hogy a társadalmi fejlődés alapiránya szűk és elidegenítő formákat teremt e viszony számára, de ugyanezek a fejlődési tendenciák spontán utakat találnak arra, hogy valamiképpen mégis kielégítsenek magasabbrendű szükségleteket is. Talán elegendő a polisz virágkorában kialakult görög házasságra utalni, amelynek monogámiája a nőből valamiféle elidegenedett házi rabszolgát csinál; de a nemek érintkezésének emberileg magasabb szintjére törő, társadalmilag ellenállhatatlan vágy spontánul beteljesül a heterizmusban, aholis „kifejlődtek azok az egyedülálló görög női jellemek, akik szellemükkel és művészien képzett ízlésükkel ... az antik nőiség általános színvonala fölé emelkednek ..."[22] Az ilyen nők „normális" elidegenedésük fölé csak prostitúciójuk, tehát egy másik ön-elidegenedés révén emelkedhettek, ami jelzi, milyen szűken voltak akkoriban megvonva ezen a területen a határok a belső és külső emberiesség számára. Ideológiailag persze a görög tragédia fejlődése azt mutatja, hogy a magáértvaló nembeliség felé törő világos szándék ezen az életben áthághatatlan valóságon is túlteszi magát.

Az utolsó évszázadokban a gazdasági fejlődés a magábanvaló nembeliség szintjén hatalmas fejlődést idézett elő: a nők gazdaságilag önálló egzisztencia-lehetőségei fokozódó mértékben megvalósulnak társadalmilag, és jelentős nők (elég Madame Curie-re emlékeztetnünk) világosan bebizonyítják, milyen hazugság, hogy a nők intellektuálisan alacsonyabbrendűek a férfiaknál. De valóban megoldódott-e ezzel a férfi és a nő viszonyában rejlő alapvető elidegenedésnek, mindkét nem e viszonyban végbemenő önelidegenülésének, kölcsönös elidegenítésüknek és elidegenedetté-válásuknak Fourier-tól Marxig felvetett nagy problémája? Senki sem állíthatja ezt, ellenkezőleg, széles körökben mind nyilvánvalóbbá válik, hogy a helyzet válságos. Alkalomadtán, más összefüggésekben céloztunk már arra, hogy sok mai szex-mozgalom meg akarja ugyan szabadítani a nőt a férfival való viszonyában rejlő elidegenedéstől, de az ilyen mozgalmak, a gazdasági-társadalmi elidegenedés ellen szabadságharcot folytató forradalmi munkásmozgalom ideológiai mércéjével mérve, pusztán a géprombolás szintjén,

tehát tárgyilag nagyon kezdetleges szinten állnak. Joggal hangsúlyozzák, hogy a pusztán gazdasági haladás mint a nő életvitelének gazdasági önállóságát biztosító alap, mint a régtől megszokott társadalmi elidegenedési formák gazdasági szétfeszítése még nagyon kevéssé járult hozzá a probléma valódi megoldásához: a nők tényleges egyenlőségének megvalósulásához a munkában és a családi életben. Az egyenlőséget tehát mindenekelőtt a jogfosztottságuk specifikus talaján, magának a szexualitásnak a területén kell kivívni. A nő szexuális rabszolgasága minden bizonnyal általában vett rabszolgaságának egyik legfontosabb alapja, annál is inkább, mivel az ennek megfelelő emberi magatartásmódok nemcsak a férfiak képzeleti és indulati életében játszanak jelentős szerepet, hanem az évezredek folyamán igen mélyen beásták magukat a nők pszichológiájába is, és meg is szilárdultak itt. A nők elidegenedésellenes szabadságharca tehát létszerűen nem pusztán a férfiakból kiinduló elidegenedési törekvések ellen irányul, hanem célul kell kitűznie a nők saját belső felszabadulását is. Ebben a tekintetben a modern szexmozgalomnak határozottan pozitív, haladó magva van. Hadüzenetet tartalmaz – tudatosan vagy öntudatlanul – a „bírás"-nak azzal az ideológiájával szemben, amely, mint Marxnál láttuk, minden emberi elidegenedés egyik legfontosabb alapja, s amelyet ezen a területen sem lehet megszüntetni a nők szexuális rabszolgaságának radikális felszámolása nélkül.

Ez azonban alapvető jelentősége ellenére mégis a valódi összfelszabadulásnak csak egyik – igen fontos – mozzanata. Bármilyen messzire szoruljanak is vissza a természeti korlátok, az ember megszüntethetetlen módon mégis valamiféle természeti lény marad, és ezért természeti létének jogfosztása, megcsonkítása szükségképpen eltorzítja teljes életét. Egyúttal azonban sohasem feledhetjük el, hogy a természeti korlátok visszaszorulása, természeti lényének mind erőteljesebb társadalmiasodása legalább annyira alapját alkotja emberi létének, emberi nembeli lényének, egyéniségének. Az elszigetelt szexuális felszabadulás egymagában tehát nem oldhatja igazán meg a középponti kérdést, a nemi viszonyok emberivé válását. Mindenekelőtt azt a veszélyt rejti magában, hogy ismét elvész sok olyasmi, amit az eddigi fejlődés a puszta szexualitás társadalmi emberiesítése terén (erotika) vívott

ki.[23] A nemi életben kialakult elidegenedés valóban csak akkor győzhető le, ha az emberek olyan viszonylatokba lépnek egymással, amelyek elválaszthatatlan módon mint (társadalmivá vált) természeti lényeket és egyúttal mint társadalmi személyiségeket egyesítik őket. E – jogos és fontos – szabadságharc tisztán szexuális mozzanatának egyedüli hangsúlyozása nagyon könnyen, legalábbis időlegesen, újdivatú elidegenedésekkel helyettesítheti az ódivatúakat. Ugyanis a szexualitásnak, mint „egy pohár víz"-nek, hogy a kommunista Kollontaj kifejezésével éljünk, szintén van egy olyan fontos alkotóeleme, amely messzemenőkig megfelel annak a férfi-szexualitásnak, amellyel a férfiak évezredeken át elidegenítették a nőket, és egyúttal persze magukat is. Az ilyen mozgalmak gyakran csapnak át lapos-ódivatú nyárspolgáriságba, mely a pornográf excentricitás leple alatt a valódi mazochizmusnak, a nő önkéntes és feltétlen alávetettségének magasztalásához vezethet, és ez a példa világosan mutatja a felszabadulási folyamatnak ezt a veszélyét és korlátját. Ennek az elidegenedési területnek a szubjektív tényezője tehát távolról sem tudja még kihasználni a lehetőségeknek azt a mozgásterét, amelyet a gazdasági fejlődés társadalmilag már megteremtett a magábanvaló nembeliség számára. De ez a terület – éppen végletessége miatt – rendkívül tanulságos a magábanvaló és a magáértvaló nembeliség közti dialektikus összefüggésnek és egyúttal az emberiség társadalmi fejlődésében szerepet játszó objektív és szubjektív tényezők ellentmondásos dinamikájának megértése szempontjából. Mert a magábanvaló nembeliség objektív szférájában megmutatkozó társadalmi vívmányok megteremtik ugyan az elidegenedések legyőzésének nélkülözhetetlen feltételeit, de éppígy megtörténhet, hogy egyáltalán nincsenek hatással e harc tényleges lefolyására. Világosan és szemléletesen mutatja ezt a nemi viszonyok szférája, ebben ugyanis a szubjektív tényező tényleges megvalósulása, valódi működése csak valamiféle megszüntethetetlenül egyéni gyakorlat formájában következhet be. A férfi és a nő igazi viszonya, a szexualitás és az emberi lét, a személyiséglét egysége csak valamely konkrét férfinak valamely konkrét nőhöz való egyéni viszonyában valósulhat meg valóságosan és teljes mértékben. Az az ismert engelsi kijelentés, amely szerint minden társadalmi gyakorlat teljes általánossága

ellenére az egyes ember jelentősége sohasem nullával egyenlő, itt minőségileg felfokozva igazolódik, ami világosan mutatja, hogy a társadalmi totalitás ellenpólusa, az egyes ember a társadalmi összfolyamat nem lebecsülendő, gyakran döntést hozó tényezője.

Ha elutasítjuk a – Marxtól mindig teljesen távolálló – „tisztán objektív" társadalmi fejlődést, mely egyben totálisan kiiktatja a valóban élő egyes embert, akkor ezzel további tekintetben is közelebb kerültünk a társadalmi lét és kifejlés valósághű ontológiájához. Marx a kommunizmus emberi problémáit mindig nagyon visszafogottan, szándékosan elvont módon tárgyalta. Teljes joggal, hiszen a mindenkori jelen álláspontjáról elvileg lehetetlen akár csak némiképpen is konkrét meghatározottságában megragadni a jövőbeli emberi reagálások konkrét formáit és tartalmait, még a társadalmi folyamat viszonylag rövid időszakait tekintve is; még olyan esetekben sem tehető ez meg, amelyekben a gazdasági tényezők nagy valószínűséggel határozhatók meg előre. Marx ezért – az utópizmus minden fajtájával tudatosan szöges ellentétben – a legeslegáltalánosabb elvekre, gyakran az egyes emberek lényegében végbemenő szükségszerű változások létszerűen objektív előfeltételeire szorítkozik. Az utópisztikus beállítottságnak ez a kritikai elkerülése lehetővé teszi, hogy az összfolyamat perspektíváiból bizonyos emberileg konkrét következtetéseket lehessen levonni, amelyek alkalmasak arra, hogy a kommunista társadalom emberi előfeltételeit összhangba hozzák az e társadalom felé vezető gazdasági mozgással. Bennünket ebben az összefüggésben mindenekelőtt az elidegenedés problémája érdekel, mégpedig éppen az a mód, ahogyan ez az emberre mint érzéki társadalmi lényre hat. Korábban idéztük már Marxnak azt a nagyon jelentős megállapítását, amely szerint ha társadalmilag legyőzik a „bírás"-t, annak a viszonynak az alapkategóriáját, amely az elidegenedett embert az őt környező valósághoz fűzi, akkor ez oda vezethet, hogy az érzékek „közvetlenül a maguk gyakorlatában teoretikusokká válnak". Az osztálytársadalom átlagos embere számára ezzel Marx olyasvalamit mondott ki, ami – közvetlenül – nagyon utópisztikusan hangzik. Hiszen egész életfolyamata szöges ellentétben áll ezzel, mégpedig nemcsak Marx működésének idejében, amikor a dolgozók anyagi nyomorúsága lehetetlenné tette az érzékek ilyen

használatát, hanem a mi korunkban, a kapitalisztikusan manipulált jólét korában is, sőt, kiváltképpen most. Mármost, ha valaki abban lát utópizmust, hogy Marx társadalmilag legyőzhetőnek tartja az emberek túlnyomó többségének ezt a magatartásmódját, akkor gondoljunk elsősorban – de csak átmenetileg – egy olyan ősrégi és még ma is ható társadalmi jelenségre, mint amilyen a művészet. Persze itt abból az elfogulatlan szemléletből kell kiindulnunk, amely szerint a művészet a társadalomban élő emberek társadalmi tevékenysége, és nem olyan torzító elméletekből, amelyek vagy valamiféle – a valóságban sehol meg nem lévő – tisztán elmélkedő magatartást látnak benne, vagy éppilyen értelmetlenül egységesen abszolutizálják a benne mindenkor meglévő pártállást.

A művészet mint társadalmi (ideológiai) gyakorlat végső soron csak e terület modelljéből, a munkából érthető meg. Annak idején megállapíthattuk, hogy minden gyakorlati munkaaktust szükségképpen a teleológiai folyamatnak és tárgyi világának – a lehető legigazabb – gondolati visszatükrözése előz meg. A teleológiai tételezésnek és az igaz valóságszemléletnek ez az egymásbafonódottsága jellemzi a művészetben az alkotói viszonyt és – mutatis mutandis – a vele kapcsolatos befogadóképességet is. Az anyagi és az ideológiai gyakorlat között természetesen egyúttal fontos különbségek, sőt ellentétek is vannak. Számunkra itt az a legfontosabb, hogy a valóság igaz visszaadása mindkét területen a sikernek (a termék értékének) az előfeltétele ugyan, de a munkafolyamatban először is valamely konkrét feladatok szempontjából hasznos konkrét tárgy előállításáról van szó, és a valóság megragadása kizárólag ennek lehető legjobb konkrét használhatóságára irányul, a művészet tárgya viszont szükségképpen az emberek számára tekintetbe jövő össz-valóság (ideértve a természettel folytatott anyagcserét is). Másodszor is a termelés minden egyes konkrét fokán a munka termékének értéke élesen elkülönül aszerint, hogy közvetlenül használható vagy használhatatlan-e, míg a művészi alkotás során az érték vagy az értéktelenség lehetőségének területe rendkívül kiterjedt, és előre alig meghatározható. Harmadszor is a munka értéke szigorúan időhöz kötött, a termelékenység minden előrehaladása értéktelenné fokozhatja le azt, ami addig fölöttébb

értékes volt, míg a művészet jelentős termékei hatást fejthetnek ki évezredeken át.

Mindennek az a következménye, hogy a munka terméke túlnyomórészt közömbösen áll az elidegenedéssel szemben, a munkafolyamat legnagyobbfokú elidegenedéséből társadalmilag fölöttébb hasznos termékek jöhetnek létre, és ebben éppen ez a semlegesség fejeződik ki. A műalkotás viszont, ha valóban az, állandóan, immanens módon az elidegenedés ellen irányul.[24] A valóság egyszerű, „fényképszerűen" mégoly tökéletesen hű visszatükröződése semmiképp sem válthatna ki ilyen hatásokat. A művészet feladata az volt, és az is marad, hogy megkeresse a defetisizálás útjait; itt az ontológiai problémára lehet és kell is szorítkoznunk. A válasz mindig egyszerűen így hangzik: minthogy a művész a világot az igazi egyéniség pillantásával vizsgálja, amely magába öleli az embernek és világának magáértvaló nembeliségére irányuló mély és energikus intenciót, a művészi mimézisben, puszta léte folytán, kialakulhat egy az elidegenedést leküzdő és tőle megszabadult világ, magának a művésznek a szubjektív-partikuláris nézeteitől egészen függetlenül. (Az érzékek, mint Marx követeli, valóban teoretikusokká váltak.) A marxizmus klasszikusai (maga Marx már a *Szent Család*-ban, Engels Balzacról, Lenin Tolsztojról szólva) félreérthetetlen világossággal utaltak a műalkotások keletkezésének erre az ontológiai alapkérdésére. Marx korai megfogalmazása még egyszerűen és lapidárisan így hangzik: „Eugène Sue felülemelkedett szűk világnézete látóhatárán." Engels és Lenin már részletesen elemzi, miként és hol mehet végbe ilyen felülemelkedés.[25] Az ontológiailag közös és jelentős vonás abban rejlik, hogy az összes egymástól mégoly különböző esetben a szóbanforgó művész egy magábanvaló személyes világgal rendelkezik, amely magábanvaló nembeliségéből nő ki spontánul és amelyet az alkotás folyamatában saját partikularitásának (a mindenkori magábanvaló nembeliség kritikátlan elfogadásának) gyakorlati leküzdésére használ fel, és ezáltal válik mint alkotó többé már nem partikuláris személyiséggé. Így lesz Balzacból, ebből a royalisztikus-reakciós rokonszenvekkel rendelkező emberből a kapitalista civilizáció nagy szintetikus kritikusa, így alakul át Tolsztoj egy, a parasztokkal érzelmi alapokon rokonszenvező arisztokratából a

plebejus-demokratikus humanizmus hirdetőjévé, következésképpen az osztálytársadalmak megsemmisítő bírálójává. Ezt a művészet világtörténelmi szerepe szempontjából alapvető nézetet lényegében sok nagy művész osztja, különösképpen gyakorlatában, noha e művészek – amennyiben egyáltalán felvetik elméletileg és nem csupán gyakorlatukban igazolják ezt a kérdést– terminológiailag gyakran egészen másképpen fejezik ki magukat.

Itt természetesen nem tárgyalhatjuk olyan terjedelemben ezt a kérdést, amilyen megilletné. Csak nagy művészek néhány állásfoglalására emlékeztetünk, hogy világosan kiderüljön, milyen közvetlenül vonatkozik ez problémánkra, az érzékek teoretikus mivoltára. Nem foglalkozunk itt részletesen a mitikusan eldologiasított, gyakran a túlvilági szférába vetített inspiráció-elméletekkel. Fontosabb, hogy miként állítják élesen szembe modern művészek a saját partikularitásukkal énjüket, mely mégiscsak művük beteljesedésének alapja, noha számukra magától értetődik, hogy művükben a valóság érzéki reprodukciója a partikuláris szubjektivitásra épül fel. Ismeretes, hogy Flaubert milyen megvetően iktatta ki művéből a partikuláris szerzőt. Tolsztoj nagyon élesen bírálja magát, amiért gyakran partikuláris-szubjektív magatartást tanúsít egyes alakjaival szemben. Cézanne a saját partikuláris személyét a valóság jó regisztráló készülékének tartja, de ha ez a készülék beavatkozik a valóság reprodukálásába, akkor radikálisan elutasítja a „nyomorúságos" alaknak ezt a tevékenységét, mivel összezagyválja és megzavarja a művészettel szemben támasztott lényeges követelményét, azt, hogy tartósságot kölcsönözzön a természetnek magábanvaló léte jelenségszerű változásaiban. A partikuláris személyiségnek és az efölé való emelkedéseknek az ellentéte még számos ilyen vallomással igazolható; ez az ellentét, megfogalmazási módjától függetlenül, újból és újból alapot adott igazi nagy művészek számára ahhoz, hogy megértsék önmagukat.

Minden lényegileg megfelelő receptivitásban nagyon hasonló folyamat játszódik le. Ezen ontológiai tényállás társadalmi realitását és jelentőségét az a tény is jelzi, amelyet a (legtágabb értelemben vett) művészettörténet elméletileg fölöttébb ritkán jegyzett fel, hogy a pusztán naturalisztikus művek (melyek a világot a partikuláris-közvetlen ember nézőpontjából adják vissza) nagyon

hamar avulnak el, míg a magáértvaló nembeliség világába való emelkedés művészi megragadása évezredeken át megőrizheti eleven hatását. Ebben a nembeli fejlődés további igen fontos vonása mutatkozik meg, hogy ugyanis a magábanvaló nembeliség spontán társadalmi kiterjeszkedése nagyon sok embernél megszokott ugyan állni a partikularitás szintjén, de szintén spontánul az önmagáért való nembeliség számára is mindig létrehozza a lehetőség mozgásteréit. Maradjunk átmenetileg a művészetnek, mépedig lényeges érzéki objektivációinak területén: Magyarországon Kodály Zoltán zeneszerző, Bartók Béla barátja és harcostársa nagyon sikeres és még többet ígérő pedagógiai mozgalmat kezdeményezett. Ez Kodálynak abból a meggyőződéséből indul ki, hogy nincsenek zenei érzék nélküli emberek, csak zeneileg rosszul nevelt emberek vannak. Ebből az alapnézetből tantervek keletkeztek, amelyek részben meg is valósultak, és ezek következtében mostanáig már széles tömegekben fejlesztették ki azt a képességet, hogy ne csak receptíve megfelelő módon befogadják, hanem bizonyos színvonalig adekvát módon reprodukálni is tudják a legmagasabbrendű zenét Bachtól Bartókig. Másrészt a spontánul létrejött, eredeti művészi érzületről tanúskodó gyerekrajzok nagy tömege azt mutatja, hogy ilyen lehetőségek általában jelen vannak és hatnak. Csupán az ilyen spontaneitás általános határait mutatja, hogy a gyerekeknek ezek az eredeti vizuális képességei csődöt szoktak mondani a valóság igazi visszaadásának problémáival szemben, de ez nem cáfolja azt a tételt, hogy a világgal kapcsolatos, pusztán partikuláris-érzéki beállítottság magában rejti annak lehetőségét, hogy átnőjön a nem-partikuláris szférába.

Már ez a néhány utalás is azt mutatja, hogy a partikularitás legyőzése mint lehetőség lappangva állandóan jelen van minden ember számára a legkülönbözőbb életszférákban. A társadalmi gyakorlatnak és továbbfejlődésnek ez a fajtája éppen abban különbözik a magábanvaló nembeliség tisztán gazdasági gyakorlatától, hogy ez lényegileg az emberek tudásától és akaratától függetlenül érvényesül, míg az előbbi esetben a teleológiai tételezések intenciói közvetlenül és döntően hatnak az eredményekre, még ha nem is kíséri e tételezéseket szükségképpen helyes tudat. Ráadásul ez természetszerűleg ellentmondásosabb és egyenlőtlenebb módon

megy végbe, mint a tisztán vagy túlnyomórészt gazdasági tendenciák. Igaz: mindkettő közvetlenül az egyes emberek teleológiai tételezésein alapul. De a gazdasági tendenciák olymódon érvényesülnek, hogy az egyes embereket feladatok elé állítják, amelyekre, a pusztulás terhe mellett, csak meghatározott, gazdaságilag előírt módon válaszolhatnak. Láttuk persze, hogy a mindenkori gazdasági struktúra közvetlenül ható felépítménye az e struktúrát közvetlenül kiegészítő ideológiák (jog stb.) területén már jelentősebb egyenlőtlenségeket mutat (például a római jog átvételét vagy mellőzését). De ezek az egyenlőtlenségek a szubjektumból kiindulva is hathatnak, ha az egyes emberek teleológiai tételezései a mindenkori rend társadalmilag lényeges szubjektív tényezőjévé sűrűsödnek. E tételezések hatékonyságának jellege, még ha el is tér némiképpen a tisztán gazdasági gyakorlattól, némely és nem is jelentéktelen vonásában szükségképpen megegyezik vele mint saját társadalmi valósága alapjával.

A tiszta ideológia szintjén lévő objektivációk természetesen szintén alá vannak vetve az emberi történelem általános fejlődési szükségszerűségeinek. Főként abban különböznek az imént említettektől, hogy objektivációjukban és megvalósulásukban az értelem új árnyalatai jelennek meg. Ez az újdonság abban mutatkozik meg, hogy milyen súllyal rendelkezik a külsővéválás a tárgyiasulással fenntartott, elválaszthatatlan egységen belül. Világos, hogy a külsővéválás objektíve nem iktatható ki egyetlen valóban végrehajtott teleológiai tételezésből sem; persze olykor – például a rabszolgamunka esetében – társadalmilag közvetlenül elhanyagolható, hogy tudatossá vagy akár problémává válik-e; de éppen itt mutatkozik meg – objektíve-gazdaságilag –, hogy e tudomásulnem-vett egyéni tényezők társadalmi összege a rabszolgamunka alacsonyabbrendűségének, termelékenysége csekélyebb fokának végső okaként fejeződik ki. A másik pólusról azt kell elmondani, hogy a külsővéválásra, az emberi egyéniség kifejezésére törő belső tendencia jellegtelen puszta hangulat, meghatározatlan, elvont lehetőség marad, ha nem képes arra, hogy valamiféle tárgyiasulást találjon magának. A két tényező szétválaszthatatlan egysége, amely a teleológiai tételezés aktusában minden benső szétválásuk ellenére megvalósul, tartalmazza minden olyan nézet világos, cá-

folhatatlan bírálatát, amely a spiritualisztikusan elszigetelt emberi egyéniségnek (a „léleknek") az ember társadalmi lététől függetlenül egzisztálni tudó, sajátos létet tulajdonít. A minden értelmes lény számára való érvényesség, amellyel Kant etikája megokolni véli ezt a függetlenséget, nem bírja ki az ontológiai kritikát. Ugyanis a kategorikus imperativusz, amelynek segítségével Kant el akar jutni a nem-partikuláris emberhez, közvetlenül és látszólag elszigeteli ugyan az embert a partikularitások világától, de nem kínálhat valódi kritériumot a benne foglalt tárgyiasulások és külsővéválások számára. Ugyanis mind maga ez az imperativusz, mind pedig egyedüli érvényességi területe (értelmes lény) nem más, mint a tulajdonképpeni társadalmi világ logikára szorítkozó, a létbeli alapzatot logikailag eltorzító elvonatkoztatása minden olyan tendenciától, amely e világban a magáértvaló nembeliségre tör. A logizálás ezeket az aktusokat társadalmilag légüres térbe helyezi, és az ebből következtetett ellentmondásmentesség, mint elvonatkoztató általánosítás, minden lényeges konkrét kérdést megoldhatatlan antinómiákhoz vezet. (Gondoljunk a letét már említett, ismert példájára.) Ez a logicisztikus szerkezet ugyanis egyrészt elvonatkoztató módon kiemeli a kategorikus imperativuszt a társadalmi-történelmi szférából, s így ez az imperativusz többé már nem válaszol konkrétan a valóság eseményeire, azt veszti el, ami létszerűen eredendő és döntő volt benne, másrészt az értelem itt posztulált világának ellentmondásmentesnek kell lennie, hogy az olyan alapvető etikai jelenségek, mint amilyenek a kötelességek konfliktusai, kikerüljenek az etika tárgyköréből stb., stb.

Ha tehát valóban közelebb akarunk jutni ehhez az elidegenedés szempontjából döntően fontos tényálláshoz, akkor félre kell tolnunk minden olyan kísérletet, mely az egyéni etikát idealista módon el akarja szigetelni valóságos létszerű társadalmi-történelmi talajától, és kizárólag a tárgyiasulásnak és a külsővéválásnak (a képességek és a személyiség fejlődésének) valódi dialektikájára kell összpontosítanunk figyelmünket. Imént felvázoltuk már a tárgyiasulás spontánul szükségszerű létrejöttét és kibontakozását. A külsővéválás sajátosságának megértése végett röviden utalnunk kellett felfogásunknak és az egyéniség idealisztikus társa-

dalmatlanításának ellentétére. Olyan magatartásról van ugyanis szó, amelynek genézise és hatása gyökeréig társadalmi-történelmi meghatározottságú, még ha közvetlen megjelenésmódja gyakran ellentétbe kerül is a tárgyiasulási formák spontán szükségszerűségével, ahogyan ezek mindenkor normális megjelenésmódjukban megmutatkoznak. A tárgyiasulás és a külsővéválás objektíve szétválaszthatatlan egysége továbbra is fennáll persze, noha benső struktúrájukban fontos változások mennek végbe. A legfontosabb ezek között az, hogy a külsővéválás bizonyos objektív túlsúlyra jut a teleológiai tételezések beteljesült objektivációiban. Ezt a túlsúlyt persze nem szabad túlontúl szószerint, túlontúl direkt módon értelmezni. Hiszen éppen Marxnak és legjelentősebb követőinek megállapításaiban és például Cézanne vallomásaiban láthattuk, hogy az igazi objektivációnak (tehát az igazi tárgyiasulásnak) döntő előfeltétele a partikuláris szubjektivitás legyőzése. Ez azonban – az igazi siker összes esetében – nem egyszerűen tárgyiasulás, hanem egyúttal, cttől elválaszthatatlanul a már-nem-partikuláris szubjektum külsővéválása is. Tehát ellentétben a megábanvaló nembeliség objektivációival, ahol a szubjektum külsővéválásának adekvátsága nem vagy legalábbis nem lényegesen függ össze a tárgyiasulás objektív sikerével, vagy kudarcával, itt nem kerülhet sor megfelelő tárgyiasulásra éppen ilyen jellegű külsővéválás nélkül, amely kimondottan a nem-partikuláris szubjektumot fejezi ki megfelelő módon. Kialakul tehát az objektivációban tisztán feloldott szubjektivitás magasrendű formája, noha, vagy éppen mert a tételezés intenciója a (persze partikuláris) szubjektivitás kiküszöbölésére tört. Ez a struktúra az ideológia minden magasrendű formájában megmutatkozik, magától értetődően – noha ezt itt sajnos nem tárgyalhatjuk megfelelő módon – az egyének igazi etikai gyakorlatában is.

Ezzel természetesen csupán az objektivációk két pólusát jellemeztük, legfontosabb benső dinamikus struktúraviszonyainak megfelelően. Ha most egy pillantást vetünk a köztük található átmenetek elveire, akkor, akárcsak eddig is, abból kell kiindulnunk, hogy az elidegenedés a társadalmiasodásnak csak egyik jelensége. Bármennyire fontos is ez, nem tekinthetjük a társadalmi folyamat egyedüli objektivációjának. Az ilyen felfogás pusztán Hegel hibá-

jának társadalmivá átalakított újjászületése volna, nevezetesen általánosan azonosítaná az elidegenedést és a tárgyiasulást. A magábanvaló és a magáértvaló nembeliség objektivációi közti átmeneti formák, a partikuláris és már-nem-partikuláris személyiséggel való összefüggésükben, a maguk dinamikájában két irányt mutatnak. Egyrészt a külsővéválás túlsúlyával rendelkező, iménti jellemzett objektiváció puszta ténye korántsem biztosítja, hogy a magáértvaló nembeliség diadalmaskodjon a magábanvaló nembeliségen, a partikularitás-fölöttiség pedig a partikularitáson. Ha egyszer már ideológiai formák jöttek létre az ilyen konfliktusok végigharcolásához, akkor az itt végbemenő teleológiai tételezések éppúgy előidézhetik a magábanvaló nembeliségnek, mint a magáértvaló nembeliségnek az objektivációit. Sőt, a történelem azt mutatja, hogy számos műalkotás, filozófiai és – formailag – etikai élet-döntés nemcsak nem emelkedik a magábanvaló nembeliség, az egyéni élet partikularitásának szintje fölé, hanem még tudatosan alá is támasztja ennek társadalmi-emberi felsőbbrendűségét. Gondoljunk csak Gide „action gratuite"-jére mint az emberi cselekvés elvére. Azonnal kiderül tehát, hogy ha a társadalmi életen belüli tendenciákat követjük, ezeket mindig és elsősorban tartalmuk és irányuk szerint kell megítélnünk, nem pedig ama formai terület szerint, amelyhez persze szükségképpen tartoznak. Csupán a tiszta gazdaság szférája a kivétel itt, amelyben bizonyos tendenciák, persze az ütemet, a konkrét éppígylétet tekintve gyakran nagyon különböző módon, de végső soron mégis szükségképpen megvalósulnak. Az összes ideológiai területet alapvetően és főként a társadalmilag felvetett kérdések és az ezekre adható alternatív válaszok jellemzik. Ez az alternatív jelleg nemcsak a mindenkori társadalmi lét által felvetett kérdésekre vonatkozik – gondoljunk olyan ellentétekre, mint: Descartes–Pascal, Hegel–Kierkegaard stb. –, hanem a válaszok szintjére, irányára, szándékára stb. is. Lehetőség van tehát arra is, hogy a legmagasabbrendű ideológiai formák ne a magáértvaló nembeliség tudatosításának, az igazi emberi személyiség kibontakozásának, az elidegenedés leküzdésének szolgálatában álljanak, hanem ellenkezőleg, a magábanvaló nembeliséget ne csak egyszerűen egyedül lehetséges létezési formának érezzék, hanem többé-kevésbé tudatosan arra törekedje-

nek, hogy elősegítsék a személyiség megtévesztését, lefokozását egészen a puszta partikularitásig, és hogy megszilárdítsák benne az elidegenedést.

Természetesen újból és újból megállapítható egy ellenkező irányú ideológiai mozgás is. Csak az etikában tisztázható majd pontosan, hogy az emberi gyakorlatot közvetlenül szabályozó különféle ideológiai formák miként mennek át ténylegesen szakadatlanul egymásba, miként van egymásra mint megokolásra, kiegészítésre stb. folyamatosan szükségük. Dinamikájuknak ebből a sajátosságából jelenlegi problémánk szempontjából az következik, hogy sok ideológiai megnyilatkozási mód, amely normális feltételek között serkenteni szokta a magábanvaló nembeliség kialakulását, megszilárdulását stb., fontos, sőt olykor döntő funkciókat tölthet be magáértvaló létének fejlődésében. Az ilyen funkcióváltozás lehetősége természetesen mindenkor társadalmilag-történelmileg meghatározott. Ezért nemcsak nagyon különböző tartalmakat, formákat, irányokat stb. mutat fel szükségképpen a különböző formációkban, hanem az emberiség fejlődése folyamán a különböző területek is egészen ellentétes dolgokat jelenthetnek, és ezeket csak a formalista szociológia hozhatja közös nevezőre. Gondoljunk például a hagyománynak valamely társadalmi állapotot konzerváló funkcióira. Az antik művészet például a társadalmi fejlődésnek azon a fokán keletkezett, amelyet más összefüggésekben, Marxszal szólva, úgy jellemezhetünk, hogy gazdasági reprodukciója egy bizonyos fokon elérte optimumát, amelyet a termelési erők további fejlődése csak szétrombolhatott. Ez a művészet a morálisan-politikailag töretlen polisz-polgárság számára határozott tendenciát jelentett az akkor lehetséges magáértvaló nembeliség felé, míg a felbomlási folyamat e létnek és a belőle fakadó hagyományoknak a szétrombolása folytán – bármennyire haladó volt is az a folyamat más tekintetekben – szükségképpen az egész élet privatizálódására vezetett, arra, hogy a magáértvaló nembeliség pusztán magábanvalóvá degradálódjon. Egészen más a helyzet a beteljesülten társadalmiasult formációkban, ahol a termelőerők fejlődése nem vet fel ilyen ellentmondásokat. A hagyomány konzerváló szerepének tendenciája tehát a megváltozott gazdasági struktúrákban vagy a magáértvalóra, vagy a magábanvalóra irányul. Marx,

mint láttuk, joggal óvott attól, hogy túlbecsüljük az ilyen „bornírt" beteljesüléseket és példaképeket lássunk bennük a jelenkor számára. Egyúttal azonban „alantasnak"[26] mondta a mi ilyetén társadalmunkkal kapcsolatos önelégültséget, és másutt azt is kimutatta, hogy még a polisz-emberek félreértésen alapuló dicsőítése is szükségszerű volt ideológiailag ahhoz, hogy megadja a szükséges világtörténelmi lendületet a feudális abszolutizmus polgári társadalommá való átváltozásának.

A történész feladata az, hogy megállapítsa ezekben az ideológiákban a félreértéseket. De ezek az ideológiák, azáltal, hogy e félreértésekből ilyen korszakos ellentétek végigharcolásának eszközeivé váltak, gyakorlatilag elősegítették a nembeli magáértvalóságért az emberiség történetében végbemenő harcot. Az ilyen – és minden más hasonló – kontinuitás konkrét jellemzéséhez persze tudni kell, hogy e fordulat elterjesztésében és keresztülvitelében nem a hagyomány, hanem a jog (alkotmány) volt a közvetítő közeg. Mármost a jog a normális társadalmi hétköznapokban túlnyomórészt a mindenkori gazdasági status quo érvényes rögzítésének eszköze, e status quo sima funkcionálásának céljából; ezen a szinten tehát egyáltalán nem irányul az emberek önmagáért létező nembeliségére. De itt is tisztán látnunk kell, hogy a jog is tartalmazza a magáértvaló létre törő intenciót mint lehetőséget, és hogy ez adott esetben robbanásszerűen fejeződhet ki. Gondoljunk például a Dreyfus-ügyre. Ez természetesen főként pusztán politikai napi hatalmi harc volt, de Jaurès, Zola, Anatole France és mások gyakorlatilag is oly fontos fellépését ilyen intenciók irányították és teljesítették be, és e megvalósított intenciók hatása nem kevéssé járult hozzá az ügy kimeneteléhez. Világosan kell tehát látnunk, hogy a társadalom ideológiai küzdelmeit végigvivő szerveknél az egyenlőtlenség, a hullámzás mind a fellendülés, mind pedig a lehanyatlás formájában általános társadalmi jelenség, és sem az egyik, sem a másik véglet nem szüntetheti meg a magasabbrendű ideológiák küldetésében megnyilatkozó világtörténelmi irányvonal kontinuitását. A tipikus és kivételes átmenetek társadalmilag konkrét vizsgálata azonban megóv e küldetés megmerevedett felfogásától. Továbbra is az a döntő, hogy hol, mikor és miként következik be ténylegesen példaadó fellépés a magáértvaló nembe-

liség, az ember igazi személyiséggé-válása érdekében, és elidegenedése ellen.

Az utolsó fejtegetések mindenesetre túlhaladtak az elidegenedés jelenségén; de itt is hangsúlyoznunk kell, hogy az elidegenedés az emberi lét elnyomási folyamatának csak egyik, de távolról sem egyetlen formája. Ha most bizonyos egyoldalú abszolutizálások ellen tiltakozunk, akkor ezzel az elidegenedést nem a társadalmi szervezet önálló külön-területének fogjuk fel és még kevésbé tartjuk örök „condition humaine"-nek, amely általános emberi mivolta miatt felülállhatna az osztályharcokon. Ellenkezőleg. Alap-álláspontunk legcsekélyebb megváltoztatása nélkül is azt mondhatjuk: nincs olyan osztályharc, amelyben ne jutna közvetlen vagy közvetett, döntő vagy epizodikus jelentőségre az elidegenedés mindenkor fontos formáival kapcsolatos, helyeslő vagy tagadó állásfoglalás. Őrizkednünk kell a formalisztikus egyszerűsítésektől is, amelyek ellen az a leghatásosabb eszköz, ha a lehető legpontosabban megismerjük a maga társadalmi éppígylétében a mindenkori történelmi helyzetet, de természetesen csak akkor, ha ezt a helyzetet gondolatilag nem merevítjük statikus állapottá, hanem arra törekszünk, hogy konkrét keletkezésében és perspektívájában értsük meg ezt. Ha ilyen módszerekkel közeledünk az elidegenedés jelenségéhez, akkor rögtön láthatjuk: megjelenési módjainak igen nagy része fölöttébb alkalmas arra, hogy valamely gazdasági és politikai uralom konszolidációjának álláspontjáról pozitív funkciókat töltsön be. Mégpedig ezt éppen mint elidegenedés teheti meg, úgyszólván messzemenőkig függetlenül attól, hogy az elidegenült ideológia gondolatilag előre vagy hátrafelé látszik-e igazodni. Ez különösen ma látható világosan, mivel a modern elidegenedés leginkább konformitásra irányuló gondolati és érzelmi rendszerei közvetlen kifejeződésükben hipermodernnek tüntetik fel magukat, s úgy tesznek, mintha elvetnének minden múltat és hagyományt. Természetesen eközben az elidegenedés objektíve lényeges segélyfunkciókat tölt be, ezek azonban egyrészt nem jelentőség nélküliek, másrészt a legfontosabb elidegenedések szoros kapcsolatban állnak a jelenkori kizsákmányolási viszonyokkal. Gondoljunk a munkaidő körüli harcokra. *Bér, ár és profit* című brosúrájában, amelyet lényegileg a szakszervezeti osztályharcnak

szentelt, Marx a munkaidőről pontosan ugyanúgy beszélt, mint fiatalkorában, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban, amely az akkor általános munkaidőt mint az elidegenedés pregnáns formáját leplezte le: „Az idő az emberi fejlődés tere. Az olyan ember, akinek nem áll rendelkezésére szabad idő, akinek egész életidejét az alvás, étkezés stb. pusztán fizikai megszakításaitól eltekintve a tőkés számára végzett munkája nyeli el, kevesebb, mint az igavonó barom."[27] Láthatjuk, milyen elválaszthatatlanul kapcsolódik a gyakorlati, napi osztályharc a gazdaságilag döntő helyzethez. Ha egy munkás például a XIX. században a tizenkét órás munkanapot általános emberi sorsnak tartja, vagy ha egy mai munkás a maga manipuláltságát, amelyet a fogyasztás és a szolgáltatások nagykapitalistává vált szervezete hajtott végre, az emberi jólét nagysokára elért állapotának fogja fel, akkor mindkét – formailag oly különböző – elidegenedési mód egészen pontosan megfelel a nagytőke mindenkori gazdasági-társadalmi célkitűzéseinek. És itt világos, hogy minél erőteljesebben ragadja meg az elidegenedés a munkás belső életének teljességét, annál zavartalanabbul működhet a nagytőke uralma. A kapitalizmus ideológiai apparátusa tehát, minél fejlettebb, annál inkább, arra van beállítva, hogy az ilyen elidegenedési formákat szilárdabban rögzítse az egyes emberekben, míg a forradalmi munkásmozgalom számára a szubjektív tényező felébresztése, serkentése, lehető legjobb megszervezése szempontjából a forradalom előkészítésének fontos mozzanatát (de persze mégiscsak mozzanatát) alkotja, hogy leleplezi az elidegenedést mint elidegenedést és tudatos harcot folytat ellene.

Korai művében, a *Mi a teendő?*-ben Lenin kimerítően elemzi ezt a helyzetet, anélkül hogy akár csak egy célzás erejéig is foglalkozna az elidegenedéssel mint olyannal. Központi témája tudvalevően a puszta spontaneitás és a tudatosság ellentéte a munkások osztályharcában. De ez az ellentét módszertani szempontból sohasem pusztán pszichológiai, hanem mindig társadalmi-tartalmi is: az a kérdés, hogy a kapitalista kizsákmányolás mely mozzanatai határozzák meg lényegileg az ez ellen lázadó munkások magatartását. A spontaneitás közvetlen reakció a gazdasági létre és kifejlésre. A magasabb bérért és rövidebb munkaidőért folytatott pusz-

ta harc nem rengeti meg lényegesen a tőkés és a munkás alap-viszonyát; világos, hogy például a munkaidőnek tizenkét óráról tizenegy és fél órára való csökkentése a munkások tényleges vívmánya lehet, de ritkán érinti döntően a munkaidőnek mint az elidegenedés eszközének a funkcióját. Az itt kialakuló tudat terminológiánk szerint a magábanvaló nembeliség szintjén reked meg. Ha most Lenin ezzel a spontaneitással – amelyet, mellesleg megjegyezve, az akkori cárizmussal szembeni egyéni ellenállásban (terrorizmusban) is felismer – a tudatosságot állítja szembe, úgy ez a kapitalista rendszernek mint totalitásnak a gondolati megragadását és egyúttal gyakorlati leküzdését jelenti. Ezért ez a tudat semmiképp sem alakulhat ki spontánul a munkásosztályban, „kívülről" kell eljuttatni hozzá, és ilymódon persze az osztály „önismeretévé" válik.[28] Ebből következik, hogy ilyen tudat esetén a forradalmárok származása terén meglévő osztályszerű különbségeknek nincs többé jelentőségük azok körében, akik forradalmárokká váltak.

Az olvasó, aki követte korábbi fejtegetéseinket, könnyen fel fogja ismerni ebben a viszonyban azt a szintet, amelyet magáértvaló nembeliségnek neveztünk; Lenin ezt az egész kérdéskomplexust kizárólag a politikai aktivitás álláspontjáról vizsgálja, de éppen ez igazolja azt a megállapításunkat, hogy az elidegenedés nem valami önmagában álló, társadalmilag-emberileg teljesen önálló jelenség, hanem a társadalmi fejlődési folyamat eleme, amely e folyamatban, a mindenkori körülményektől függően, látszólag teljesen eltűnik vagy nyilvánvalóan megőrzi sajátosságát. Elemzésében Lenin, látszólag, nem az egyes személyekből indul ki, akiknek tételezései mindenki számára megszilárdítják vagy legyőzik saját elidegenedésüket, de ez szintén nem változtat azon, hogy fejtegetései objektíve tartalmazzák a mi vizsgálódásainkat is. Mi is az egyes embernek a társadalmi meghatározások totalitásához való viszonyát mondtuk mindennemű magáértvaló nembeliség alapjának, és Lenin fejtegetéseiből világosan kitűnik, hogy a spontaneitástól a tudatosságig vezető utat minden egyes embernek személyesen kell megtennie.

Valamely meghatározott elidegenedés mégoly pregnánsan tipikus jellege azonban sohasem fedheti el történelmileg lényeges ki-

fejlését. Az elidegenedés az emberi élet egyik társadalmi-történelmi módja. Itt természetesen nem vállalkozhatunk arra a kísérletre, hogy akár csak vázlatosan is kifejtsük ezt a folyamatot. Csak arra utalhatunk még egyszer, hogy a társadalom társadalmasodásának általunk – Marx alapján – jellemzett két nagy korszaka igen fontos következményekkel jár az elidegenedésnek erre a belső mibenlétére nézve is. Ha azokra a társadalmakra emlékeztetünk, amelyekben saját társadalmi optimumuk gazdasági túlhaladása szükségképpen belső felbomlási tendenciákat idéz elő (polisztípusú rabszolgagazdaság és, persze sok új jellemvonást mutatva, a feudalizmus), akkor mindkettőt az jellemzi, hogy az ember társadalomban elfoglalt helyzetét születésétől fogva társadalmi-természeti tényezők határozzák meg. Ebből problémánkra nézve az következik, hogy egyrészt a magáértvaló nembeliség nem fejeződhet ki tiszta, fejlett, mindent áfogó formában, másrészt és ezzel egyidőben azonban akkor lehetséges formája – viszonylag – szilárd társadalmi alapra épülhet fel. Ez is tisztább formákban játszódik le a polisz-polgárnál, mint a rend tagjánál. A magáértvaló nembeliségre való irányultság társadalmilag szilárd alapokon áll (Marx ezt hívja bornírt beteljesülésnek). Ez a társadalmi rendszer csak akkor haladhatja meg gazdaságilag biztos, plasztikus, szilárd, noha szűken megvont határait, ha felbomlik a polisz, és kezd kialakulni a személyiség mint magánember. Minden rendi tagozódásnak a maga részéről ez a felbomlási folyamat az előfeltétele; a kereszténység is éppen annak a képességének köszönheti világméretű érvényességét, hogy a magánember új elidegenedésére egy – persze újonnan elidegenítő – társadalmilag kielégítően ható választ talált. (Az itt felmerülő konkrét problémákról csak a következő alfejezetben beszélhetünk.) De az is a kereszténység társadalmi sorsához tartozik, hogy minden társadalmi szerkezet kezdetben gyökeres semlegesítésétől („adjátok meg a Császárnak, ami a Császáré") a társadalom rendi rétegződésének szerkezeti és védelmi ideológiájává dolgozta át magát. Marx így jellemzi az ezáltal kialakult helyzetet: „*A hűbériség.* A régi polgári társadalomnak *közvetlenül* volt *politikai* jellege, azaz a polgári élet elemeit, mint például a birtokot vagy a családot vagy a munka módját, a földesúrság, a rend és a korporáció formájában az állami élet elemeivé

emelték. Ebben a formában ezek meghatározták az egyes egyénnek az *államegészhez* való viszonyát, azaz *politikai* viszonyát. . ."[29] Másutt ezt a társadalmi formát a „*szabadságnélküliség demokráciájának*"[30] nevezi. Ez a rövidre fogott jellemzés, amelyben nem fejeződhet ki az ilyen társadalmak problematikája (Marx fejtegetéseinek egészében persze kifejeződik), a mi kérdésünk szempontjából most már csak azért fontos, mert jól mutatja, milyen ellentétben áll a hűbériség a kapitalista alapon felépülő modern polgári társadalommal, ahogyan ez, főként a nagy francia forradalom viharaiból, létrejött.

Ismét visszanyúlunk Marx koncepciójához. Döntő specifikumnak, a forradalmi alkotmányok megfogalmazásainak megfelelően, ezt tekinti: „Végül is az ember mint a polgári társadalom tagja számít a *tulajdonképpeni* embernek, a *citoyentől* megkülönböztetett *homme-nak*, mert érzéki egyéni *legközelebbi* létezésében ember, míg a *politikai* ember csak az elvonatkoztatott, mesterséges ember, az ember mint *allegorikus, erkölcsi* személy. A valódi embert csak az *önző* egyén alakjában, az *igazi* embert csak az *elvont citoyen* alakjában ismerik el."[31] Ebből érthető meg a tudat új strukturális sajátossága, amelyet a kapitalizmus új gazdasága, a társadalom fokozott társadalmisága hozott létre, s amely döntően jellemző problémánknak, az elidegenedés újkori létmódjának a szempontjából. A társadalmi élet anyagi alapja az egyes embernek, az alkotmányok „homme"-jának az egyéni tudatában is elfoglalja az anyagi létnek azt az elsőbbségét, amely – objektíve – természetesen minden társadalomban jelen van. Ha itt a tudatról beszélünk, akkor ezzel nem – ismeretelméletileg tetszőleges szabású – elméletekre, világnézetekre stb. gondolunk, hanem arra a tudatra, amely az egyes ember gyakorlati cselekvéseit a mindennapi életben szabályozza. És itt, az óhatatlanul és spontánul kifejeződő szükségszerűség következtében, „a pusztulás terhe mellett" áll fenn a gazdasági életnek ez a létszerű elsőbbsége mint minden egyes társadalmi létezés alapja. Ez a magábanvaló nembeliség tiszta jelensége, míg mindaz, ami meghaladja ezt, csak eszmei formában jelentkezhet.

Ha a társadalmiság modern létformáját helyesen akarjuk megítélni, akkor nagyon fontos, hogy ebből az ellentétből induljunk ki

és tisztán lássuk, hogy ennek az idealizmusnak, mely ellentétben áll az „homme" társadalmi materializmusával, semmi köze sincs a „test" és a „lélek" ellentétéhez, amellyel például a vallásokban találkozhatunk; a két ellentétpár nagyon gyakran metszi egymást az életben és a gondolkodásban, anélkül hogy bármikor is valóban tiszta viszonyt alakítanának ki egymással. A világnézeti fordulat, amelyet Marx tanításai hajtottak végre az emberi gondolkodásban, éppen azon alapul, hogy egyrészt ezt az új társadalmi materializmust már korán ontológiai összefüggésbe hozta a régi természettudományos materializmussal (gondoljunk arra, ahogyan a *Német ideológiá*-ban a történelemről mint egységes tudományról beszélt, és sokkal későbbi, Darwinhoz való viszonyára stb.), másrészt, hogy a cselekvés idealisztikus indítékainak létét, szerepét, funkcióját stb. létszerűen a társadalmi lét ontológiájából értette meg. Ezt a vonalat Engels már a *Feuerbach*-ban és később, utolsó éveiben írott leveleiben megpróbálta érvényesíteni. Kísérletei lényegében nem jártak említésre méltó sikerrel. A II. Internacionálé időszakában uralkodó elméletek a tisztán gazdasági területen alkalmazott mechanikus materializmust összeelegyítették minden nem-gazdasági elem szintén mechanikus függőségével vagy valamiféle szubjektív voluntarizmussal (Kant befolyása stb.) Lenin persze, mint korábban kimutattuk, elméletileg ismét helyreállította a helyes arányokat. Sztálin idejében azonban a marxizmust újból a mechanikus szükségszerűség és a voluntarizmus keveredése (durva manipuláció) torzítja el.

Ha módszertanilag helyesen akarunk közeledni az elidegenedés jelenségéhez, akkor ismét helyre kell állítani a marxizmus helyes arányait. Mindenekelőtt azt kell megérteni, hogy az emberek itt oly fontos, már-nempartikuláris személyisége olyan folyamat eredménye, amely közvetlenül eszmei szinten megy végbe, de ettől elválaszthatatlanul a társadalmi létnek – éppen mint objektív létnek – jelentős mozzanata. Mert noha a partikularitástól az ennek meghaladása felé vezető átmenet közvetlenül mindig tisztán eszmeileg megy végbe, mint valamely egyedi ember tudatában lejátszódó mozgás, mindkettőjük lényege, mivel társadalmilag jelentős és hatásos teleológiai tételezésekre ösztönöznek, a társadalmi lét társadalmilag létrehozott, társadalmilag hatásos alkotóeleme.

Ennek megfelel, hogy a partikuláris és már-nempartikuláris tudat szétválásának elve a gyakorlat különböző fokainak társadalmi tartalmán alapul. Ez a tartalom a munka legelső aktusától kezdve mindig társadalmi; a munka, mondja Marx, *„az ember nembeli életének tárgyiasulása"*[32]. Ez a nembeli élet a társadalmi lét állandó, de mindig egyenlőtlen kibontakozása során egyidejűleg, de szintén egyenlőtlenül, objektíve és szubjektíve, extenzíve és intenzíve egyaránt fokozódik. Mindkettőről ismételten beszéltünk már. Elválaszthatatlanul közös vonásuk a társadalom egyre növekvő társadalmasodása (a természeti korlátok visszaszorulása), és ezzel az emberi nem megérik, elveszíti némaságát, amely szükségképpen jellemzi az objektíve létező és bizonyos határok között fejlődő biológiai nemeket. Az ilyen némaság legyőzése az emberi tudaton mint e győzelem szükségszerű közegén alapul, de sohasem szabad elfelejteni, hogy ennek, mivel feloldhatatlanul a társadalmi létben gyökeredzik, megszüntethetetlenül válaszoló jellege van. Erről a nézőpontról tárgyaltuk már korábban a magábanvaló és a magáértvaló nembeliség összetartozását és egyúttal ellentmondásosságát az emberi képességek és az emberi személyiség fejlődésével való összefüggésükben és ezzel való ellentétükben, ahogyan ezek e társadalmiasodási folyamat során megvalósulnak. A személyiség tehát minden megnyilatkozási módjában össz-irányában, dinamikájában és struktúrájában társadalmi létkategória: „Az egyén *maga a társadalmi lény*. Életnyilvánítása – ha nem jelenik is meg egy *közösségi*, másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában – azért *maga* a *társadalmi élet* nyilvánítása és igazolása"[33] – mondja Marx. Azt is megmutattuk már, hogy itt – éppen a társadalmi lét szempontjából – nagyonis másfajta fejlődési tendenciák működnek, mint az egyes képességek kiterebélyesedésének, megemelkedésének, intenziválódásának stb. eseteiben. Ez azonban sohasem jelentheti azt, hogy ezek az alapvető, éppenséggel megalapozó társadalmi erők abszolút elválaszthatók volnának egymástól; csak az mutatkozik meg, hogy minél távolibb az emberi gyakorlat valamely fajtája eredetétől és modelljétől, a munkától, annál inkább módosul szükségképpen a modell a gyakorlat valóságában.

Itt mindenekelőtt arról van szó, hogy a véletlen egyre meghatá-

rozóbb jelentőséget kap az emberek életében. Míg magában a munkafolyamatban az átlagmunkának mint itt döntő létmeghatározásnak a kialakulása következtében a véletlenszerűség pusztán határértékként szokott megmutatkozni a törvényszerűségek statisztikai valószínűségében, most az így kialakuló társadalmi létösszefüggések egyik lényeges – a körülményeknek megfelelően pozitív vagy negatív értékű – létminőségévé válik. Hivatkoztunk már Marxnak arra a kijelentésére, amely szerint adott esetben mindig véletlen, hogy ki áll valamely munkásmozgalom élén. Ez nemcsak a politika szférájára vonatkozik, hanem minden egyes ideológiai tevékenység teljes területére. Magától értetődően éppúgy óvakodnunk kell attól, hogy a véletlen kategóriáját ismeretelméletileg-logikailag abszolutizáljuk, mint ahogy törekednünk kell arra, hogy állítólagos ellenpólusát, a szükségszerűséget ne merevítsük fétissé. Például annak véletlenszerűsége, hogy vajon valamely háborúban akad-e tehetséges katonai vezető, széles társadalmi meghatározottság keretei között helyezkedik el, mélyen beágyazódik egy társadalmi-történelmi lehetőség-mozgástérbe. Gondoljunk arra – amit már Bismarck is ténynek könyvelt el –, hogy például az antidemokratikus német fejlődés fölöttébb kedvezőtlen a stratégiai képességek kibontakozása számára, amelyek politikai belátás nélkül semmiképp sem fejlődhetnek ki, még hogyha a képzés, a fegyelem stb. a taktikai képességeket nagyon magas szintre emeli is. Természetesen a legkülönbözőbb területeken ezeknek megfelelően különböző tendenciák, kérdések hatnak, amelyek a gazdasági-társadalmi fejlődés sajátosságának és mindenkori állásának megfelelően úgyszólván a levegőben lógnak, vagyis a mindennapi élet állandóan és erőteljesen ható tényezőivé válnak és ezek gyakran különféleképpen serkentik is az adottságokat. A véletlenszerűség tehát korántsem abszolút, sőt oly nyilvánvalóan fakadhat a társadalmi tények láncolatából, hogy gyakran – persze post festum – az ember hajlik arra, hogy csak a szükségszerűség mozzanatait lássa bennük. Mégis megszüntethetetlen ez a véletlenszerűség; lenyúlik egészen minden meghatározott ideológiai gyakorlat fiziológiai adottságaiig és az e gyakorlatra való igazi rátermettségig. (Abszolút hallás és zenei tehetség.)

Azért foglalkoztunk kissé részletesebben a véletlennek és az ál-

talános determináltságnak ezzel a társadalmi összefonódottságával, mert az elidegenedés jelenségének vonatkozásában éppen ebben a tekintetben végletesen szélsőséges, de egyformán tévútra vezető előítéletek uralkodnak. Egyrészt a mindennapi élet ontológiája gyakran fejleszt ki olyan elképzeléseket, amelyek szerint az elidegenedés jellegét tekintve „végzetszerű" és legyőzhetetlen. Magától értetődik, hogy az uralkodó osztályok ideológiái érdekeltek az elidegenedéseknek mint „természeti adottságoknak" pszichológiai rögzítésében, és szakadatlan propagandát is fejtenek ki ennek érdekében. Ezt, legalábbis a tudat szintjén, akaratlanul és önkéntelenül támogatták a marxizmusnak azok a fetisizálódásai, amelyek a II. Internacionálé széles és befolyásos körein uralkodtak – az ő mechanisztikus felfogásukban az elidegenedés csaknem teljesen eltűnt gazdasági alapjai mögött; másrészt, éppilyen mechanizáló módon fetisizálva feltételezik, hogy a szocializmusba való átmenet ipso facto, tehát tisztán mechanikus szükségszerűséggel a kapitalizmussal együtt kiküszöböli ennek ideológiai következményeit is; sőt olyan felfogások is akadtak, amelyek szerint a szocializmus létrejöttével még a gazdaságtan tudománya is fölöslegessé válik. A sztálinizmus annak idején szóban átvette ugyan Leninnek a II. Internacionálét illető polemikus bírálatait, de gyakorlatában (és az ennek igazolására létrehozott „elméletekben") szintén azt az álláspontot képviselte, hogy a szocializmus puszta bevezetése véget vet az elidegenedésnek.

Ha most az előítéleteknek ezzel a falanxával szemben helyesen akarjuk megragadni az elidegenedés lényegét, akkor itt is Marxnak azokhoz az elméleteihez kell visszanyúlnunk, amelyeket eddigi fejtegetéseink során ismételten tárgyaltunk már. Ehhez összegezésképpen meg kell mondanunk: először is minden elidegenedés gazdasági-társadalmi alapokon nyugvó jelenség; a gazdasági struktúra döntő megváltozása nélkül egyetlen egyéni akció sem változtatja meg lényegesen ezeket az alapokat. Másodszor is minden elidegenedés ezen az alapon mégiscsak mindenekelőtt ideológiai jelenség, amelynek következményei oly sokoldalúan és szilárdan tartják markukban minden résztvevő ember egyéni életét, hogy szubjektív megszüntetése gyakorlatilag csak a mindenkori érdekelt egyén tetteként valósítható meg. Teljességgel lehetséges tehát, hogy

egyes emberek elméletileg át tudnak látni az elidegenedés lényegén, életvitelükben mégis elidegenültek maradnak, sőt bizonyos körülmények között még mélyebben idegenülnek el, mert az elidegenedés minden szubjektív mozzanata csak érdekelt egyén olyan gyakorlatilag helyes tételezései folytán győzhető le, amelyekkel ténylegesen-gyakorlatilag megváltoztatja azt a módot, ahogyan a társadalmi tényekre, saját életvitelével és embertársaival kapcsolatos magatartására reagálni szokott. Az egyéni, önmagunkra irányuló tett tehát minden elidegenedés valódi (és nem csupán verbális) megszüntetésének megkerülhetetlen előfeltétele – az olyan elidegenedésé, amely minden egyes ember társadalmi létére vonatkozik. Harmadszor is, mint ezt már szintén hangsúlyoztuk korábban, a társadalmi létben csak konkrét elidegenedések vannak. Az elidegenedés tudományos, persze az elmélet számára nélkülözhetetlen, tehát értelmes absztrakció. Világos itt, hogy az összes elidegenedési formák, amelyek valamely korszakban hatni kezdenek, végső soron a társadalomnak ugyanazon a gazdasági struktúráján alapulnak. Objektív legyőzésüket tehát esetleg – nem szükségképpen – egy új formációra való átmenet vagy ugyanannak a formációnak új, szerkezetileg különböző korszaka biztosítja. Ezért bizonyára nem véletlen, hogy valamely társadalmi állapot minden radikális, forradalmi kritikájában, amely valódi átalakulásokra vagy legalábbis alapos reformra törekszik, olyan tendenciák vannak jelen, amelyek a különböző elidegenedési módokat elméletileg közös társadalmi gyökerükre vezetik vissza, hogy ezekkel a gyökerekkel együtt tépjék ki őket.

Másként áll a helyzet a saját elidegenedésünk egyéni-szubjektív legyőzésének legtöbb esetével. Itt fölöttébb lehetséges, és a valóságban is gyakran fordul elő, hogy az emberek szenvedélyesen harcolnak az egyik, őket a leginkább nyomasztó elidegenedés ellen és ugyanakkor más területeken észre sem vesznek más elidegenedéseket. Sőt, különösen olyan esetekben, ahol az ember az egyik elidegenedésben önmagát mint ennek szenvedő tárgyát éli át, míg a másikban objektív létének aktív – bár társadalmilag félrevezetett – közvetítője a valóságos egyes embert érintő esetben, megeshet, hogy bármilyen meggyőződéses gyűlöletet táplál is az első elidegenedés ellen, a másodikban továbbra is aktív elidegenítő szerepet

játszik. Fallada a *Mi lesz veled, emberke?* című ismert regényében találóan ábrázolta, hogy az apa és a fia, a munkások felszabadításának becsületes és meggyőződéses aktivistái (tehát az elidegenedés ellenfelei) miként maradnak a család nőtagjainak (feleség, lány) vonatkozásában a legrosszabb kispolgári típust megtestesítő elnyomók és kizsákmányolók (tehát elidegenítő és elidegenülő erők). Itt, ahol érdeklődésünk középpontjában az elidegenedés ontológiai problémája áll, meg kell elégednünk az ilyen fontos tények puszta leírásával. Az ebből a helyzetből, az elidegenedés létszerű pluralizmusából fakadó konkrét problémákat csak az etikában tárgyalhatjuk jelentőségüknek megfelelően. Az ember igazi emberréválásának, személyiséggé-válásának egyik legnagyobb akadályáról van itt szó. A társadalmi lét ontológiája ezért itt csak megállapíthatja a problémát: az a szükségszerűség, hogy saját elidegenedésünket önmagunk számára csak szubjektív utakon győzhetjük le, semmilyen körülmények között sem jelent szubjektivizmust, a személyiség és a társadalmiság szembeállítását, mint ezt a jelenkor különböző filozófiai vagy pszichológiai irányzatai vélik, amelyek hozzászoktak ahhoz, hogy megszokott gondolati apparátusukkal közeledjenek ezekhez a kérdésekhez. Nem létezhet olyan személyiség, aki létszerűen független volna attól a társadalomtól, amelyben él, és ezért a személyiség és a társadalom oly széles körökben elterjedt szembeállítása üres absztrakció. Minél mélyebben érint és mozgat személyesen egy embert a maga egyéniségében az elidegenedés valamely problémája, annál társadalmibb, annál nembelibb ő maga. Ennek megfelelően az ilyen aktusok annál erőteljesebben törekszenek a magáértvaló nembeliségre, minél mélyebben váltak személyesekké, mindegy, hogy milyen világosan vagy helyesen tudatos ez.

Nem beszélhetünk itt arról, hogy miből ered és mi a sajátossága ennek a szembeállításnak, amely a hegelianizmus idealista felbomlási jelenségeiből (Bruno Bauer és Stirner) kiindulva Kierkegaardon, Heidegger „valaki"-jén át Mannheim „szabadon lebegő értelmiségije"-ig messzemenőkig eluralkodott a polgári gondolkodáson. Nem volna túl nehéz a polgári értelmiség bizonyos rétegének társadalmi helyzetében felfedezni ennek az elvont szembeállításnak a létszerű alapjait. Fontosabb azt látni, hogy az ilyen beállí-

tottság – ha következetesen végigviszik, ami ritkán történik meg – szükségszerűen éppen a személyes élet legfontosabb problémáinak elszegényedésére és eltorzulására vezet. Nem nehéz megfigyelni ezt Heideggernél és a korai Sartre-nál, és bizonyára nem véletlen, hogy épp ez utóbbinál szakadatlanul erősbödik egy olyan törekvés, amely az egyéni döntések problémáiban fel akarja fedezni a társadalmi tartalmat. És éppen a legjelentősebb irodalom története cáfolja itt tömegesen az ilyen elvont szembeállítást: Homérosztól Thomas Mannig a lét összes nagy konfliktusai legmélyebb tartalmukat tekintve a társadalom ellentmondásai által kiváltott válaszkísérleteken alapulnak. Ahol az absztrakció gyakorlati kísérletei létrejönnek – mindegy, hogy Huysmansról vagy Gide-ről, vagy egy mai hírességről van-e szó –, szükségképpen és ténylegesen lesüllyed a színvonal valamely egzaltált filiszterségnek, Gottfried Keller szavával élve: a mámoros nyárspolgár közönségesköznapi szintjére. Még az úgynevezett különcök is, akikre ilyenkor gyakran hivatkoznak, ha nem pusztán patologikus bolondok, akkor konkrét outsiderek konkrét társadalmi tendenciákkal szemben, Cervantesnél nem kevésbé, mint Dickensnél, Dosztojevszkijnél vagy Raabenél. Azt hisszük tehát, joggal hangsúlyozzuk a személyiség veszélyeztetettségének, védelmének, minden vereségének problémájával, valamint az elidegenedéssel és minden ezzel szemben folytatott harccal kapcsolatban az elsődleges társadalmiságot (a magáértvaló nembeliségre törő szándékot). Nem véletlen, hogy nagyon gyakran éppen azok az ideológusok hozzák fel bírálatukban a marxizmussal szemben, hogy az emberek és a személyiség történelmi jelentőségét elégtelenül vagy egyáltalán nem ismeri el, akik a saját gyakorlatukban ténylegesen puszta partikularitássá alacsonyítják az emberi személyiséget.

Nem zárhatjuk le ezeket az elidegenedéshez mint a társadalmi lét jelenségéhez fűzött általános, bevezető megjegyzéseinket anélkül, hogy ne érintenénk egyik ontológiailag legfontosabb vonását: folyamatszerűségét. Korábban megállapítottuk már, hogy létszerűen csak elidegenedések vannak (és az elidegenedés mint általános fogalom egyesszámban csak egy tudományosan nehezen nélkülözhető absztrakció), és most éppígy meg kell állapítanunk, hogy az emberek a társadalmi valóságban önmagukat és embertársaikat

is elidegenítik, saját személyükért és másokért is harcolnak az elidegenítés ellen, valamint hogy az a folyamat, amelyet ezek az aktusok a társadalmi élet mindkét pólusán, a társadalom objektív totalitásáén és az egyes személyiségén kialakítanak, az egyedül létező formája annak, amit mi elméletileg elidegenedésnek nevezhetünk. Az elidegenedés tehát létszerűen sohasem állapotszerű, hanem mindig folyamat, amely valamely komplexuson – az össztársadalmon, illetve emberi egyeden – belül játszódik le. Ez a folyamatszerűség, mint a társadalomban mindenütt, ahol lényeges alapját az egyes emberek teleológiai tételezései alkotják, szükségképpen egyrészt ezekből a tételezésekből, másrészt azokból az oksági sorokból állnak, amelyeket e tételezések mozgásba hoznak. Mivel a teleológiai tételezéseknek és az oksági folyamatsoroknak ezek a dinamikus kölcsönös vonatkozásai állandóan működésben vannak, és mivel adott esetben az egyén számára az a döntő kérdés, hogy miként hat vagy hat vissza őrá magára mint komplexusra ezeknek a mozgásoknak a komplexusa, világosan látható, hogy eközben szükségképpen minden egyenlőtlenül, ellentmondásokkal megterhelten, állandó mozgásban megy végbe. Már ebből a saját személyiségre való visszavonatkoztatásból is az következik, hogy eközben nagyon gyakran egészen más eredményekkel járnak a tételezések, mint amilyeneket tudatosan terveztek, hogy a következmények rendszerint nem rendelkezhetnek a munkaaktusok tervezett racionalitásával. Természetesen ennek ellenére érvényben maradnak az ilyen jellegű mozgások általános törvényei. Különösképpen érvényben marad a különbség egyfelől az olyan körülmények között, amelyek egyenesen egy radikális döntést, egy igen-t vagy egy nem-et állítanak a középpontba az elidegenítő tényezőkkel szemben, másfelől az olyan fázisok között, akár kedvezők, akár kedvezőtlenek ezek, amelyeket Churchill szavaival élve a következmények időszakainak neveztünk. A tartalom, az irány stb. átállítása az utóbbi esetben természetesen sokkal nehezebb, és gyakorlatilag ilyenkor nagyon sok esetben az élettendenciák végleges rögzítése – az állapot látszata – következik be. (Rutinná vált cselekvések.)

A helyzetet persze ebben az esetben az bonyolítja, hogy minden elidegenítő tendencia objektíve társadalmi gyökérzetű, tehát ál-

landóan befolyásolja a tételezések motívumait, míg az elidegenülés e folyamatai ellen vívott harc mindig új döntéseket és ezek gyakorlattá-váltását követeli az egyéntől. Az alkalmazkodásnak csupán az az előfeltétele, hogy valaki hagyja sodortatni magát az árral, az ellenállást célul kitűző akarat viszont csak mindig megújított, újonnan átgondolt (vagy legalábbis mélyen átélt) és, ha szükséges, harccal megvalósított döntéseken alapulhat. Így az osztálytársadalmak embere születésétől kezdve mindig komplexusként illeszkedik be egy komplexusba, amelynek hatástendenciái spontánul elidegenítésére irányulnak. A hatóerőknek ezzel a sokaságával szemben szakadatlanul mozgósítania kell önvédelemből a saját erőit. Minden személyiségről, kibontakozásának minden korszakáról elmondhatjuk tehát, hogy saját tevékenységének terméke, továbbfejlődésének kiindulópontja. De bármilyen nagy szerepet játszik is az ember saját ereje abban a folyamatban, amelyben emancipálódik elidegenülésétől, ez sohasem juttatja az embert olyan elvont ellentétbe a társadalommal, amilyenről az imént beszéltünk. Ellenkezőleg. Amit saját erőknek neveztünk, az az illető ember eredeti (de a társadalommal kölcsönös vonatkozásokban kifejlesztett) személyiségében gyökeredzik ugyan, de kibontakozására vagy visszafejlődésére a társadalmi fejlődés múltbeli és jelenlegi eredményeinek szakadatlan elsajátítási folyamatában kerül sor. Az elidegenülés ellen a legerősebb fegyver, ami az ember rendelkezésére áll, az a saját élettartalmává vált meggyőződése (ami persze puszta érzés vagy sejtés is lehet), hogy valóban létezik a magáértvaló nembeliség. Az elidegenedés létmódja az ilyen harcokból és hullámzásaikból tevődik össze; az elidegenedés közvetlen állapotszerűsége puszta látszat.

2. AZ ELIDEGENEDÉS IDEOLÓGIAI NÉZŐPONTJAI A VALLÁS MINT ELIDEGENEDÉS

Az első alfejezet vizsgálódásai megmutatták, hogy az elidegenedés messzemenően ideológiai jelenség is, és hogy különösképpen az ellene folytatott szubjektív-egyéni szabadságharcnak van lényegileg ideológiai jellege. Ez a léthelyzet szükségszerűvé teszi, hogy figyelmünket először e folyamatnak azokra a mozzanataira irányítsuk, amelyeknek specifikus ideológiai jellegük van. Csak ezek megismerése után, csak e megismerés alapján (gyakran persze elhatárolva magunkat ettől) kerülünk abba a helyzetbe, hogy a jelenséget a maga teljes alakjában konkrétan és adekvátan érthessük meg. Látni fogjuk, hogy itt az a közvetlenül megalapozó elem, amit korábbi fejtegetéseinkben a mindennapi élet ontológiájának neveztünk, hiszen már eddigi fejtegetéseinkből is kiderült: minden egyes ember elidegenedése közvetlenül nő ki saját mindennapi életével fenntartott kölcsönös vonatkozásaiból. Ez egészében és részleteiben is a mindenkor uralkodó gazdasági viszonyok terméke, és végső soron természetesen ezek gyakorolják a döntő befolyást az emberekre, ideológiai területeken is. De ennek nem mond ellent, ellenkezőleg, csak konkretizálja a mindenkor időszerű tartalmakat és formákat, hogy a társadalom általános gazdasági struktúrája és az érdekelt egyes ember közt éppen a mindennapi életnek ez a léte a közvetítő közeg. Ha tehát valamely ideológiai jelenségnek meg akarjuk vizsgálni a lényegét, az időszerűségét, változása irányait stb., akkor nem mellőzhetjük a mindennapi élet ontológiájának problémáit. Ahogy valamely társadalom gazdasági struktúrája és fejlődése adja meg a jelenségek objektív alapját, úgy alapul a mindennapi élet ontológiáján a közvetlenségnek az a mindenoldalú közege, az a forma, amely a legtöbb embert konkrét kapcsolatokba

hozza koruk szellemi tendenciáival. Kivételszámba mennek az olyan emberek, akiket folyamatosan és közvetlenül érintenek koruk legvilágosabb és legmagasabbrendű ideológiai megnyilvánulásai, és akik gyakorlatukban állandóan közvetlenül reagálnak ezekre. De még ezeknél is tovább érezhetők a mindennapi élet ontológiájának hatásai. Ezért sohasem hanyagolhatjuk el ezt a közvetítő területet.

Ez persze nem jelenti azt, hogy kizárólag ezt az oly befolyásos közvetlenséget tekintjük társadalmilag adottnak, és hogy elhanyagolhatnánk valamely korszak nagy ideológiai ütközetcit, amelyekben az uralkodó szellemi tendenciákat tartósan ható fogalommá vagy maradandó alakká formálják. Csak e három tényező összefüggése adja meg valamely korszak társadalmi totalitását, arányait, a benne uralkodó szellem különös minőségét. Problémakomplexusunk elemzését ezért a hegelianizmus felbomlásával, Feuerbach fellépésével, Marxnak azzal a kritikájával kell megkezdenünk, amellyel Feuerbachot és idealizmusban megrekedő tanítványait illette. E vita középpontjában kétségkívül a hegeli filozófia megítélése állt. Itt, a felvilágosodással ellentétben, amelyhez egyébként e filozófia bensőségesebben és előbb kapcsolódott, mint ezt általában feltételezik, a vallást és a filozófiát nem egymást kizáró ellentétekként állítják szembe egymással, ellenkezőleg, arra tesznek kísérletet, hogy a vallást maradéktalanul beolvasszák a filozófia rendszerébe. Ez magábanvéve még nem volna gyökeresen új dolog, hanem inkább a német idealista-filozófiai fejlődés (Kant) általános vonalának folytatása lenne, ha ennek az integrációnak nem volnának Hegelnél specifikus ismérvei. Először is Hegel nem foglalja össze ismeretelméletileg alátámasztott egységgé a külső és belső világgal kapcsolatos emberi állásfoglalások egymásmellettiségét, mint Kant, akinél Hegel kritikusan „lélekzsák"-ról beszél. Az integráció inkább a szellem (az emberiség) fejlődési folyamatának kifejtéseképpen megy végbe, amely folyamatban a vallásnak jut az utolsóelőtti állomás: olyan magas szint a szellem önkibontakozásának útján, amelyet csak maga a filozófia halad meg, persze olymódon, hogy nem változtatja meg lényegesen a döntő tartalmakat, mivel e tartalmakat pusztán felemeli a képzet (vallás) szintjéről a fogaloméra (filozófia). Másodszor is ez a fo-

lyamat az általában vett tárgyiasság tételezésének következtében (Hegel tárgyiasságnak nevezi a külsővéválást) egyúttal az elidegenedés folyamata és olyan folyamat, amelynek során a szellem önmegvalósulása *és az azonos szubjektum–objektum realizációja* a beteljesülés különböző szintjein, a vallásban és a tudományban megszüntet minden elidegenedést.

Feuerbachnak Hegel középponti rendszergondolatával szemben támasztott materialista ellenvéleménye, e gondolat materialista cáfolatának kísérlete tehát az elidegenedéssel is foglalkozott mint egyik főtémájával. A vallás Feuerbach szerint nem az elidegenedés legyőzési folyamatának elő-formája, hanem ellenkezőleg, az elidegenedés ősformája. Feuerbach itt – közvetlenül, de csak közvetlenül jogosultan – a materialista valláskritika régi hagyományaihoz, végső soron Xenophanész megállapításához nyúl vissza: „De ha az ökröknek és a lovaknak és az oroszlánoknak kezük volna, vagy kezükkel festeni tudnának vagy szobrokat mintázni, mint az emberek, akkor a lovak lovakhoz hasonló, az ökrök ökrökhöz hasonló istenalakokat alkotnának és olyan testeket mintáznának, amilyen külsejük épp az illető állatfajoknak van. Az etiópiaiak azt állítják, hogy isteneik feketék és tömpeorrúak, a trák istenek pedig kékszeműek és szőkék."[34]

Feuerbach – és számunkra itt ez a döntő motívum – nemcsak azt tagadja, hogy a vallás, mint Hegel gondolja, integrálódik a szellem (emberiség) önmegvalósítási folyamatában, hanem egyenesen megfordítja ezt az integrációt, és az egész idealizmust leleplezi mint ellentmondásosan világivá vált teológiát: „Ahogy a teológia *kettéosztja és külsővéteszi* az embert, hogy azután a külsővételt lényeget ismét vele magával azonosítsa, úgy *sokszorozza* meg és *hasítja szét* Hegel a természet és az ember *egyszerű, önmagával azonos lényegét,* hogy azután ismét erőszakosan közvetítsen aközött, amit erőszakosan szétválasztott."[35] Ez azonban még távolról sem jelenti a hegeli elidegenedés-felfogás igazi materialista bírálatát, ez pusztán egy sommás ítélet, amely szerint az egész hegeli filozófia is az elidegenedés egyik alfaja. Az utat ehhez Feuerbach fölöttébb egyszerű materialista ismeretelmélete egyengeti. Mivel eszerint csak a közvetlenül érzéki létnek van igazi realitása, minden olyan világfelfogás máris ipso facto elidegene-

dést jelent, amely gondolatokon (absztrakciókon) alapul: „absztrahálni annyit jelent, mint a természet *lényegét a természeten kívül,* az ember *lényegét az emberen kívül,* a gondolkodás *lényegét a gondolkodás aktusán* kívül tételezni. A hegeli filozófia az embereket *elidegeníti önmaguktól,* azáltal, hogy egész rendszere ezeken az absztrakció-műveleteken alapul. Azonosítja ugyan azt, amit szétválaszt, de csak ismét *elválasztható, közvetett* módon. A hegeli filozófiából hiányzik a *közvetlen egység, a közvetlen bizonyosság, a közvetlen igazság.*"[36] Ez az érzéki közvetlenséghez való folyamodás még egyszerűen semmibe veszi Hegel egész elidegenedési problematikáját, amelyet Marx nem sokkal később oly szélesen és mélyen bírált a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban. A jelenség elméleti megértése szempontjából ennek először is az a következménye, hogy Feuerbach nem annyira a vallás egész világát, továbbá Hegel világképét szembesíti magával a valósággal, hanem a valláskritikát a teológia ismeretelméleti kritikájává szűkíti, s ezzel a kritika nem annyira a valódi vallást, mint inkább vallásfilozófiává vékonyult és általánosított formáját érinti. Mindenesetre ennek a módszernek régi hagyománya van. A teológia és az – új, valódi – filozófia ellentéte már a XVII–XVIII. században nagy szerepet játszott. Hegel kripto-teológussá való megbélyegzése valóban fontossá vált a hegelianizmus további felbomlása szempontjából.

Így hát Feuerbach nehéz követ indított útjára; fellépése nélkül a hegeli iskola felbomlása könnyen magántudósok és irodalmárok perpatvarává válhatott volna anélkül, hogy filozófiailag lényegbevágóan túlvezetett volna Hegelen. Marx ezt nagyon világosan látta. Nemhiába írta a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban: „*Feuerbach* az egyetlen, akinek *komoly, kritikai* viszonya van a hegeli dialektikához és igazi felfedezéseket tett ezen a területen, és általában a régi filozófia igazi leküzdője."[37] Ennek ellenére Marx és a kezdetben Feuerbachért lelkesedő Engels is világosan látják, hogy ha Hegel idealista közvetítéseitől egyszerűen egy materialista közvetlenség felé fordulunk, ezzel egyáltalán nem oldjuk meg a hegeli dialektika átépítésének valóban lényeges problémáit, és hogy Feuerbach részben nem veszi tekintetbe e filozófiai áttörés döntő problémáit, részben olyan egyszerűsített közvetlenségben tárgyal-

ja a dialektika sok fontos kérdését, hogy az, amit haladónak gondolt el, reakciós értelmetlenségbe csap át. Az első esetre hadd idézzük Marx egy megjegyzését a *Német ideológiá*-ból: „Ahol Feuerbach materialista, ott a történelem nem szerepel nála, ahol pedig a történelmet tekintetbe veszi, ott nem materialista. Nála materializmus és történelem teljesen különesik . . ."[38] Engels pedig körülbelül ugyanekkor készült feljegyzéseiben így bírálja meg Feuerbachnak a lényeg és a jelenség viszonyáról szóló fejtegetéseit: „ ‚A lét nem általános, a dolgoktól elválasztható fogalom. Egy azzal, ami van . . . A lét a lényeg állapota. *Ami a lényegem, az a létem* . . . Csak az emberi életben különül el, *de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben,* a lét a lényegtől. – Csak itt esik meg, hogy az embernek nem ott van a lényege is, ahol a léte, de épp ez elválás miatt nincs is ott igazán, nincs ott a lelkével, ahol valóságosan a testével van. Csak ahol a szíved van, ott *vagy Te.* De minden dolog – *természetellenes esetek kivételével* – szívesen van ott, ahol van, és szívesen az, ami.' . . . Szép dicsőítő beszéd a fennállóról. Természetellenes esetek, kisszámú, abnormis esetek kivételével szívesen vagy hétesztendős korodban ajtónyitogató egy szénbányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és minthogy ez a léted, ez a lényeged is . . . Az a ‚lényeged', hogy be légy sorolva egy munkaág alá."[39]

Marx kezdettől fogva kritikai magatartást tanúsított Feuerbach filozófiájával szemben, de ez, mint láttuk, nem akadályozta meg annak világos felismerésében, hogy Feuerbach fellépése adta meg a döntő lökést a hegeli filozófia valódi leküzdésére, arra, hogy a filozófiai materializmus igazi és átfogó világnézetté formálódjék, amely képes lesz arra, hogy elméleti alapjává váljon a tényleges, nem pusztán politikai, hanem társadalmi átalakulásnak is. Marx már 1843-ban így látja a helyzetet: „. . . a vallás és kritikája minden kritika előfeltétele". De ezt a kitételt már megelőzi a következő megállapítás: „Németországban a *vallás kritikája* lényegében lezárult." Elsősorban tehát úgy haladja meg Feuerbachot, hogy kiterjeszti a problémát az emberek társadalmi létére és kifejlésére. Ezért Feuerbachnak azt a megállapítását, hogy nem a vallás csinálja az embert, hanem az ember a vallást, Marx olyan módon egészíti ki, amely a vallásos elidegenedést és elméleti leleplezését

az emberiség történelmének általános politikai-társadalmi problémakomplexusává bővíti ki: „Márpedig a vallás annak az embernek az öntudata és önérzete, aki vagy még nem szerezte meg, vagy ismét elvesztette önmagát. De *az ember* nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember az *az ember világa*, az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy *visszájára fordított világtudatot*, mert maga is *visszájára fordított világ*. A vallás ennek a világnak az általános elmélete, enciklopédikus összefoglalása, népszerű formába öntött logikája, spiritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja. A vallás az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az emberi lényegnek nincs igazi valósága. A vallás elleni küzdelem tehát közvetve küzdelem ama világ ellen, amelynek szellemi aromája a vallás."[40]

A problémának ez a kiterjesztése, a provinciális német problémafelvetésnek ez a határozott meghaladása – a problémafelvetés olyan államra volt szabva, amely még nem csinálta végig a polgári forradalmat, de amelyben persze objektíve megvoltak már a vallásnak és a mindennapi életnek a kapitalista társadalomban megvalósuló legfontosabb kölcsönös vonatkozásai – a vallás és az elidegenedés kérdéskomplexusát helyes kapcsolatba hozza a kor egyetemes-forradalmi tendenciáival. Míg Bruno Bauer még azon a szűken provinciális, háromnegyedrészt teológiai és ezért tárgyilag-társadalmilag megoldhatatlan kérdésen tűnődik, hogy miként hozható filozófiailag összhangba a zsidók politikai emancipációja, állampolgári egyenjogúsága saját belső emancipációjukkal (a zsidóságban való vallásos megrekedéstől, a zsidó vallás okozta emberi elidegenedéstől való emancipációval), Marx magasabbrendű, politikai-történelmi belátása félresöpri az összes ezzel összefüggő látszatproblémát. Marx kifejti: „. . . nem az úgynevezett *keresztény* állam, amely a kereszténységet alapzatának, államvallásnak ismeri el és ezért más vallásokkal szemben kizáró módon viselkedik, nem ez a kiteljesedett keresztény állam, hanem ellenkezőleg, az *ateista* állam, a *demokratikus* állam, az az állam, amely a vallást a polgári társadalom többi eleme közé száműzi."[41] Ehhez kapcsolódik, következetes módon, az emancipáció részletes elemzése, ahogyan ez klasszikus formáiban, Franciaországban és az Egyesült Államokban megvalósult már.

A társadalmi-ontológiai kiindulópont az „idealisztikus" citoyen megkülönböztetése a valóságosan társadalmi homme-től. Az így létrejövő emberi jogok a polgári társadalom gazdasági sajátosságából fakadnak, amely „a másik emberben szabadságának nem *megvalósulását,* hanem éppen *korlátját* látja". A polgári-forradalmi korszakok klasszikus alkotmányaiban tehát az emberi jogok ennek az homme-nak a jogai. Kissé paradox módon kiélezve így fogalmazhatnánk meg, hogy ezek az alkotmányok miként viszonyulnak a mi problémánkhoz: teljes szabadságot adnak az embernek arra, hogy társadalmilag és természetesen ideológiailag is saját tetszésük szerint idegenedjenek el. Marx persze nem érinti itt közvetlenül az elidegenedés speciális problémáját, amikor így fogalmazza meg az ilymódon kialakuló, az emberi jogoknak megfelelő helyzetet: „Az úgynevezett emberi jogok egyike sem megy tehát túl az önző emberen, az emberen mint a polgári társadalom tagján, nevezetesen az önmagába, magánérdekébe és magánönkényébe visszahúzódott, s a közösségtől elkülönült egyénen. E jogok az embert nemcsak nem fogják fel nembeli lénynek, hanem ellenkezőleg, magát a nembeli életet, a társadalmat az egyének számára külsődleges keretnek, eredeti önállóságuk korlátozásának mutatják. Az egyéneket összetartó egyetlen kötelék a természeti szükségszerűség, a szükséglet és a magánérdek, tulajdonuknak és önző személyüknek megőrzése."[42] A vallási emancipáció kérdését az ilyen forradalmak tehát éppúgy megoldják, mint ahogy nem oldják meg: a változás lényegileg azonos módon mutatkozik meg az élet összes területén: „Ezért az ember nem szabadult meg a vallástól, hanem megkapta a vallásszabadságot. Nem szabadult meg a tulajdontól. Megkapta a tulajdon szabadságát. Nem szabadult meg az ipar egoizmusától, hanem megkapta az iparszabadságot."[43]

Csak az a társadalmi forradalom hozhat valódi megoldást a vallásos elidegenedésnek és a világi emberi élet összes formáinak a számára, amely ténylegesen és radikálisan átalakítja az emberi élet valódi alapjait: „Csak akkor valósult meg az emberi emancipáció, ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, egyéni viszonyaiban *nembeli lénnyé* vált, csak ha az ember a maga ‚force propre'-jait társadalmi erők-

nek ismerte fel és szervezte meg, s ennélfogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában."[44] Mindezzel azonban nem csupán a vallásos elidegenedés megszüntetésének nagy világtörténelmi perspektívája jött létre, hanem egyúttal az összes társadalmilag létrehozott elidegenedések jelentős összképe is. Ettől még a vallás továbbra is az emberi elidegenedések egyik fontos formája marad, csak éppen beilleszkedik minden elidegenedés teljes társadalmi összefüggésébe. Marx következő művében, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban behatóan megvizsgálta e történelmileg szükségszerű egyetemes elidegenedési komplexus gazdasági alapjait és összes ebből fakadó filozófiai implikációit is. Az így szemügyrevett össztársadalmi probléma lényegének megfelelően Marx itt annak feltárására és elemzésére helyezi a legnagyobb súlyt, hogy a kapitalista gazdaság következtében miként idegenedett el az ember a társadalomban. Ez a műve főként a munkás elidegenedését elemzi a kapitalizmusban. De Marx az elidegenedést egyetemes sajátosságának tekinti. Ezt közvetlenül követő írásában, a *Szent család*-ban a kapitalizmusbeli elidegenedést olyan egyetemes jelenségnek mutatja, amely egyformán uralkodik a burzsoázián és a proletariátuson, de persze ezzel egyidőben kimutatja ellentmondásosságukat is, amelyből az következik, hogy az elidegenedésre az érdekelt ellenséges osztályok teljességgel ellentétes módon reagálnak: „A vagyonos osztály és a proletariátus osztálya ugyanazt az emberi önelidegenülést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenülésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenedést *saját hatalmának* tudja be és benne az emberi létezés *látszatával* rendelkezik; a második osztály megsemmisültnek érzi magát az elidegenedésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne."[45]

Az elidegenedés legkülönfélébb jelenségformáiban megnyilatkozó egyetemesség felismerése azonban távolról sem csupán egyszerű mennyiségi kiterjesztése az elidegenedés meghatározott társadalmi létének. A marxi felismerés, ellenkezőleg, azokat a mennyiségi-szerkezeti, valóban társadalmi-történelmi általánosításokat mutatja fel, amelyek az elidegenedésnek ebből az egyetemességéből adódnak. Az első mozzanatot láttuk már: az olyan társadalmi elidegenedések gazdasági keletkezését és mibenlétét, amelyek,

mint imént kimutattuk, történelmileg sokszorosan osztoznak ugyan a vallásos elidegenedések sorsában, de társadalmi létmódjukat tekintve brutálisan és töményen valódi élethatalmak, nem egyszerűen az emberi világkép ideológiai eltorzulásai, mint aminek az eredeti feuerbachi koncepció tartja őket. Így hát, már tisztán elméletileg is, sokkal többről van szó, mint a teológiának és az igazsághű világnézetnek vagy a teológiának és a hegeli idealizmusnak a konfrontációjáról. Ha akár csak elméletileg akarjuk is megragadni a létező elidegenedések egyetemességét, akkor ehhez társadalomelméletre és ennek új módszertanára van szükségünk. Marx azonban, következetes módon, nem elégszik meg ezzel. Minthogy a döntő elidegenedések valódi élethelyzetek, valódi gazdasági-társadalmi folyamatok eredményei, pusztán elméleti módon – bármilyen fejlett is ez – nem lehet igazán leküzdeni, valóban megszüntetni őket. A társadalmi realitások mindig az – esetleg mégoly kevéssé tudatos és akart – gyakorlat eredményei. Megszüntetésüknek ezért, ha valóban megszüntetés akar lenni, túl kell haladnia a puszta elméleti belátáson; magának is gyakorlattá, a társadalmi gyakorlat tárgyává kell válnia.

Az ilyen megismerések egyetemességének ez az elméleti beteljesülése, amelyet a gyakorlatba való átfordításuk idéz elő, azzal jár, hogy az elidegenedés szükségképpen elveszti a társadalmi jelenségek kozmoszában elfoglalt elszigetelt külön-helyzetét. A puszta elméletben például a munkás elidegenedése – jogosan – megmarad különös jelenségnek a tőkés kizsákmányolás kölcsönös vonatkozásain belül. Ha az ilyen felismerés társadalmi gyakorlatba csap át, akkor az elidegenedés különálló léte eltűnik a kizsákmányolással való leszámolás közös-egyetemes gyakorlati aktusában. (Az elidegenedés önállóságának erről az eltűnéséről általános ontológiai szempontból bebizonyítottuk már, hogy szükségszerű. De maga a gyakorlat mutatja, hogy ezzel nem szűnik meg teljesen létszerű önállósága: a gazdasági világ minden ilyen megszüntetése vagy radikális átalakítása után az új társadalmi lét mindig és spontánul felveti a kérdést: az elidegenedés is eltűnt ezzel a változással, vagy – esetleg új formákban – mégis visszatér?) Mindamellett az a belátás a döntő, hogy a társadalmi létet csak az emberi gyakorlat alakíthatja át másléttél. A baloldali hegeliánusok egy

Fichtére visszavezetett Hegelből és Feuerbach elméleti korlátainak és gyöngéinek továbbfokozásából összeácsolták e problémakomplexus általános és elvont elméletiesítését, amely szerint valamely elidegenedés felismerése, átlátása, leleplezése stb. már megszüntetését is jelenti. Mellesleg megjegyezve ez nem a negyvenes évek specifikus ideológiai sajátossága; ezzel aligha volna érdemes még ma is bajlódni. De ez a beállítottság még mindig eleven, mégpedig éppen az elidegenedés megállapításának, leküzdésének, leleplezésének formái között; a tiszta elméleti elemnek ez a szupremációja, a gyakorlatnak ez a nyílt vagy hallgatólagos kikapcsolása mindmáig hatásos, és a dolog lényegén mitsem változtat, hogy ehhez már nem eltorzított hegeli terminológiát használnak, hanem különféle olyan címkéket, mint „belevetettség", „ideológiátlanítás", „provokáció", „happening" stb. Marx a baloldali hegeliánusokkal vitatkozva a „tömegek önelidegenítéseiből" indul ki. Így vitázik ezzel a beállítottsággal: „Ezért a tömeg a *saját* hibái ellen fordul, mint ahogy az ember, amikor Isten létezése ellen lép fel, a *saját vallásossága* ellen fordul. Minthogy azonban a tömeg e *gyakorlati* önelidegenítései a valóságos világban külsőleges módon léteznek, a tömegnek egyúttal *külsőleges* módon kell harcolnia ellenük. Semmiképpen sem szabad önelidegenítésének e termékeit csupán *eszmei* fantazmagóriáknak, az *öntudat* puszta *elidegenítéseinek* tartania, s az *anyagi* elidegenedést nem akarhatja egy tisztán *belsőleges spiritualista* akcióval megsemmisíteni . . . Az *abszolút* kritika azonban (Bruno Bauer és köre, L. Gy.) a hegeli *Fenomenológiá*-ból megtanulta legalábbis *azt* a művészetet, hogyan lehet *reális, objektív, kívülem* létező láncokat *pusztán eszmei,* pusztán *szubjektív,* pusztán *bennem* létező láncokká, s ennélfogva minden *külsőleges,* érzéki harcot tiszta gondolati harccá átváltoztatni."[46]

Láttuk: a vita, mely azt a kérdést akarta tisztázni, mi a vallási elidegenedés és miként küzdhető le, nagyon messzire eltávolodott Feuerbach ösztönző provokációitól, és már világosan mutatja az új marxi materializmusnak, a társadalmi-történelmi emberiségfejlődésnek első, legáltalánosabb körvonalait. A kiindulópont, a vallás mint elidegenedés, mint a túlnyomórészt ideológiai elidegenedés típusa, már korántsem mutatkozik döntő mozzanatnak ebben az egyetemes képben. Beigazolódik, hogy az ideológiai elem –

és ezzel tette meg Marx a döntő lépést a szintézis felé – az emberiség anyagi önreprodukciós folyamatának terméke, származéka. Ezzel pontosan elénk rajzolódik a Feuerbach által felvetett kérdések megválaszolásának módszertani helye, de maga ez a helyreigazítás messze túlmegy Feuerbach kezdeményezésein. Feuerbach még elvont ideológiai módon vetette fel e kérdést, Marx viszont a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban konkrét és reális megoldásának döntő általános körvonalait vázolja fel: ahhoz, hogy megszűnjön az emberi élet lényegének a transzcendens szférába való elidegenítő kivetítése, az embernek a saját eredetét, a saját életét olyan folyamat mozzanatának kell felfognia, amelyben ő maga mindig aktív módon tevékeny, s amely ezért saját valódi életfolyamata is. Eközben Marx utal a geológia tudományos eredményeire és, az akkori tudomány állásának megfelelően, a generatio aequivocára mint a „teremtéselmélet egyetlen gyakorlati cáfolatára". De teljesen világosan látja e tanítás általános elterjesztésének társadalmi nehézségeit, amelyeket elsősorban az okoz, hogy az emberi élet általánosan függ saját korának idegen hatalmaitól. „A *teremtés* ezért – mondja – a népi tudatból nagyon nehezen kiszorítható képzet", noha hamis absztrakciók puszta terméke az ember mindennapi életének minden olyan megnyilatkozása, amely az ember eredetének kérdésére válaszképpen a teremtésre hivatkozik. E kérdésekre az emberiség csak a szocializmusban megtett fejlődése folyamán adhat választ, és ezzel Marx visszatér a már felvázolt perspektívához. „De amennyiben – mondja – a szocialista ember számára az *egész úgynevezett világtörténelem* nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való kifejlése, akkor ilymódon szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka van a maga önmaga általi *születéséről*, a maga *keletkezési folyamatáról*. Amennyiben gyakorlativá, érzékivé, szemlélhetővé lett az ember és a természet *lényegszerűsége*, és az a tény, hogy az ember az ember számára mint a természet léte, és a természet az ember számára mint az ember léte van jelen, amennyiben gyakorlatilag lehetetlenné vált az *idegen* lényegre, a természet és az ember felett álló lényegre vonatkozó kérdés – olyan kérdés ez, mely magában foglalja a természet és az ember lényegtelenségének bevallását."[47] A pusztán elméleti ateizmus a teremtő

isten e világtörténelmileg konkrét cáfolatához képest puszta absztrakció. Marx későbbi fejlődése folyamán lényegesen konkretizálta ezt a problémakomplexust. A tudomány persze napjainkban a valóság megismerésének egészen más szintjén közelítette meg a szerves élet keletkezését, de Darwin elméletét, amely az embernek mint embernek az eredetét a saját munkájából vezette le, Marx is megélte és feldolgozta elméletileg, anélkül, hogy e fiatalkori vázlatának alapelveit el kellett volna vetnie. Mint nemsokára látni fogjuk, minden igazi valláskritika továbbra is azon alapul, hogy az emberréválás szempontjából a genetikai folyamat, az öntevékenység folyamata ontológiai elsőbbséget élvez az elidegenedés minden fajtájával szemben.

A vallásban, a vallás által végbemenő emberi elidegenedés önmagában véve fontos részproblémái mindenesetre elhalványultak a Marx által felvázolt nagy világtörténelmi perspektívák árnyékában, jóllehet ezek a perspektívák sem mutatkozhattak meg a maguk konkrét éppígylétében. Ezért aztán lassacskán elfelejtették annak a különös dialektikus módnak az értelmét, ahogy Marx elméletileg megközelítette a nagy folyamatokat, és a II. Internacionálé korában még a legjobb teoretikusoknál is, mint amilyen Plehanov volt, mindinkább feledésbe merült Marxnak Feuerbachról adott, imént jelzett, továbbvezető kritikája, és ismét módszertani befolyáshoz jutott eredeti, korlátolt sajátossága; sőt, nem volt ritka az sem, hogy nem annyira Feuerbach Marx által végrehajtott kritikai továbbvitele, mint inkább Feuerbach befolyása nyomult az elméleti érdeklődés középpontjába. Ezzel a vallásos elidegenedés kritikája is újból a teológia pusztán elméleti kritikájává nyomorodott, olymódon, hogy ezt az elidegenedést szembeállították a természettudomány bizonyos új eredményeivel. Így csaknem teljesen elhanyagolták a vallásnak a mai társadalom emberéhez való reális társadalmi viszonyát, létszerű alapját, a konkrét társadalmi létkomplexusokkal és ezek ideológiai reflexeivel fenntartott kapcsolatát – mindazt, amit itt a mindennapi élet ontológiájának szoktunk nevezni. És mivel ezek a problémák, mint ezt mindjárt részletesebben is kifejtjük majd, a vallásnak éppen a jelenlegi válságában középponti fontosságúak, elkerülhetetlen volt a félreértés az –

akár sztálinista-dogmatikus, akár revizionista formában jelentkező – marxizmus és a hatásos, meggyőző valláskritika között.

Ma már, történelmileg visszapillantva, nem túl nehéz felismerni az okokat, amelyek ide vezettek. Ne feledjük el, hogy a fiatal Marx művei a negyvenes években, az európai forradalom előestéjén íródtak. És az új forradalmak közeledésének problémáját még ennek leverése sem vette le sohasem a munkásmozgalom napirendjéről. Jött a párizsi Kommün, Bismarck szocialista törvénye, jött a tömegsztrájkok kora, az 1905-ös orosz forradalom, az első világháború, az 1917-es forradalom és az általa kiváltott közép-európai forradalmi hullám. Ennek az volt a következménye, hogy haladó értelmiségi körökben, és nemcsak a valódi forradalmárok között, olyan vélemények terjedtek el, amelyek a vallás fokozatos vagy válságszerű elhalását jósolták. A német történelemmel kapcsolatos összbeállítottságának ismeretében Treitschkét bizonyára senki sem fogja úgy értelmezni, mintha a forradalomelőtti radikálisok általános fejlődésével szimpatizált volna. Így hát jól jellemezte a koráramlatokat, amikor ezt írta Altensteinről, erről a harmincas években oly befolyásos porosz miniszterről: „Vendégszerető asztalánál olykor hűvösen taglalták azt a kérdést, hogy vajon a kereszténység még húsz vagy ötven évig fog-e tartani."[48] Ez látszólag ellentmond Feuerbach Hegel-képének. De ne feledjük el, hogy éppen ő így is jellemezte a hegeli filozófiát: „A spekulatív filozófia mint isten megvalósítása, egyúttal isten *álláspontja és megszüntetése, negációja is, egyúttal teizmus, egyúttal ateizmus.*"[49] És nem véletlen, hogy a fiatal Marx közreműködött Bruno Bauernak azokban a brosúráiban, amelyek Hegelt ezoterikus ateistának tüntették fel, és hogy Heinrich Heine, aki még személyesen ismerte Hegelt, emlékezéseiben újból és újból célzott Hegelnek a vallás ügyében tanúsított „ezoterikus" kétértelműségére. Nem foglalkozhatunk itt behatóbban Hegelnek a valláshoz való viszonyával, de azt meg kell mondanunk, hogy legalábbis azok a feljegyzései, amelyeket nem a nyilvánosságnak szánt, az ilyen kétértelműség világos jeleit mutatják. Így például ezt írta jénai korszakában: „Valamely *párt* akkor *létezik,* amikor meghasonlik önmagával. Így a protestantizmus, amelynek különbözőségei most egyesülési kísérletekben akarnak kiegyenlítődni; – ami azt bizonyítja, hogy már nem léte-

zik. Mert a meghasonlásban konstituálódik a benső különbözőség mint realitás. A protestantizmus keletkezésekor megszűntek a katolicizmus összes szkizmái. – Most mindig újból bebizonyítják a keresztény vallás igazságát, nem tudni, kinek; hiszen mégsem a törökökkel van dolgunk."[50] A vallás szellemi tartalmának elméleti integrálódása Hegel filozófiájába – a tartalom azonos az előbbinél a képzet, az utóbbinál a fogalom szintjén – végső soron szintén tartalmaz valami filozófiai kétértelműséget, nevezetesen azt, hogy a vallástól egyrészt elvesz minden önálló tartalmat, másrészt azonban egyúttal a társadalmi élet fontos tényezőjeként integrálódnia kell filozófiailag az állami-társadalmi élet (Hegelnél: az objektív szellem) rendszerében.

Ezzel kialakul a lét és a nemlét ontológiai félhomálya. És jellemző ennek az egész korszaknak a szellemére, hogy a vallás benső önállóságának és integritásának megmentésére vállalkozó gondolati tendenciák – minél következetesebbek, minél eltökéltebbek, annál inkább – nem arra törekednek, hogy új, a társadalmi élet szükségleteiből kinövő tartalmat adjanak neki, hanem ellenkezőleg, az eredeti vallásos tartalmat a következetesen végigvitt tiszta irracionalitásban fedezik fel. A legvilágosabban ez Kierkegaard-nál látható. Már korai művében, a *Félelem és reszketés*-ben (1843-ban, ugyanabban az évben jelent meg, amikor a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* íródott) az igazi társadalmi és ezért racionális konfliktusokat a tragédiához utasítja megoldásért, az emberek istennel fenntartott vallásos kontaktusát pedig teljesen irracionálisnak fogja fel. Míg Iphigenia Agamemnon által történt feláldozása teljességgel racionális, közérthető, etikai (tehát társadalmi) aktus, addig az az isteni parancs, mely Ábrahámot fiának, Izsáknak a feláldozására kötelezi, „az etikum teológiai felfüggesztése", racionális módon nem érthető meg. A tragikus hős, Ábrahámmal ellentétben, nem kerül személyes viszonyba istennel. Ha most ilyen radikális fordulattal csak az egyes ember istenhez való kizárólag személyes, semmilyen tekintetben sem társadalmi viszonyát ismeri el egyedüli vallásos viszonynak, akkor Kierkegaard tisztában van azzal, hogy a ténylegesen létező egyháznak semmi köze sem lehet már Krisztus kinyilatkoztatásához, az igazi valláshoz. Utolsó brosúráiban groteszk-brutális nyíltsággal fogalmazza meg ezt az anti-

nómiát: „Ilyen módon bármelyik tetszés szerinti vallást be lehet diadalmasan vezetni a világba; és a kereszténység, ilymódon bevezetve a világba, sajnos éppen a kereszténység ellentéte. Vagy nem érti-e meg könnyen a mi okos korunkban minden ifjú, hogy néhány nemzedék után az a hit, amely szerint a hold zöld sajtból készült, az ország uralkodó vallásává válna (legalábbis a statisztikában) abban az esetben, ha az államnak az az ötlete támadna, hogy ezt mint vallást akarja bevezetni, és ha erre a célra fizetésének többszörösét bocsátaná egy családos ember rendelkezésére, és gyors előrehaladást helyezne kilátásba – ha szándékát következetesen végigvinné?"[51]

Kierkegaard megfogalmazása, a szatirikus mellékzöngék ellenére azt mutatja, hogy miként csap át abszurdumba egy groteszk ellentét, amelyről még részletesebben kell beszélnünk. Mert a vallásos fejlődés konkrét, társadalmilag determinált dialektikájában az egyház követőjének világi élete a valóban hivő ember szempontjából önkényes értelmetlenségnek tűnhet ugyan, de egyetlen társadalomban sem maradhat érvényben és nem funkcionálhat olyan általánossá vált magatartás – legyen ez vallásos vagy világi –, amely valamiképpen, bármilyen visszás megokolásokkal is, nem valódi-társadalmi szükségletet elégít ki. Nem csoda, hogy Karl Jaspers, akinek filozófiája végső soron igenli a vallást, anélkül hogy ténylegesen bírálná elidegenedési tendenciáit, ezt mondja Kierkegaard álláspontjáról: „Ha igaz volna, akkor ezzel . . . véget érne a bibliai vallás."[52] A keresztény valláson belül társadalmilag valóban meglévő ellentéteket e korszak nagy írói sokkal mélyebben és a valósághoz hívebben ábrázolták, mint a legtöbb teoretikus, mégpedig többnyire függetlenül attól, hogy saját személyükben vallásosak voltak-e, és miként voltak vallásosak. Gondoljunk mindenekelőtt Dosztojevszkij főinkvizítor-epizódjára a *Karamazov testvérek*-ből. Ennek a végső tartalma – és itt erre kell szorítkoznunk –, hogy Jézus életvitelének követése az egyházat és ezzel együtt az egész civilizációt romlásba döntené. Dosztojevszkij nagy ellenlábasa, Tolsztoj késői korszakában nemcsak elméletként hirdette ezt az ellentétet, hanem saját életét is a jézusi példaképhez akarta igazítani. Eltekintve naplóitól, amelyekben az ebből fakadó tragikomikus helyzetek megfogalmazódtak, drámájában, a *Fel-*

világosodás gyümölcsei-ben széles skáláját ábrázolta azoknak a katasztrofális és nevetséges következményeknek, amelyeket nem lehet elkerülni, ha ez az életvitel gyakorlatilag szembesül a polgári valósággal. Vagy gondoljunk Baudelaire költeményére, mely arról szól, hogy Péter megtagadja Jézust. Csak az utolsó versszakot idézem:

– Én, óh én szivesen távoznám e bomolt
Földről, hol nem lehet testvér a tett s az álom.
Bár lelném, kard ki kard, csatában a halálom!
Péter megtagadta Jézust . . . igaza volt![53]
(Szabó Lőrinc fordítása)

Ez a téma szüntelenül foglalkoztatja a XIX. század második felének és a XX. század elejének legjelentősebb íróit. Elég talán, ha Pontoppidannak *Az ígéret földjé*-re, Gerhard Hauptmann-nak az *Emanuel Quint*-jére emlékeztetek. Az így létrejövő tragikomikus groteszkek azonban sohasem arra mennek ki, hogy a társadalmi-emberi valóságot, amelyben Jézus etikája szomorú groteszkké válik, olyan világnak ábrázolják, amelyben társadalmilag uralkodóvá válik az ateista világnézet. Ellenkezőleg. Az ateizmus – mint Kierkegaard-nál – a jelenkori kereszténység világa. Egy másik jelentős író, J. O. Jacobsen megmutatja a *Niels Lyhné*-ben, hogy az ateista valamiféle kitaszított a „keresztény" társadalomban. Mivel itt nem irodalomtörténetet írunk, hanem a legjelentősebb műveket mint a valóság ábrázolását, mint valódi élettendenciáinak legmélyebb kifejezését próbáljuk megragadni, összefoglalásképpen elmondhatjuk – ami egyébként pontosan megfelel a Dosztojevszkij-regény irodalmi tartalmának –, hogy éppen a keresztény társadalom az, amely a visszatérő Jézust mint idegen testet kilökné magából.

Amit itt jeleztünk, az persze egészen kis, noha nem jelentéktelen, szelete a szóbanforgó társadalmi valóságnak. Amikor korábban túl szűknek, túl keskenynek mondtuk a vallásos elidegenedés

* – Certes, je sortirai, quant à moi, satisfait
D'un monde où l'action n'est pas la soeur de rêve;
Puisse-je user du glaive et périr par la glaive!
Saint Pierre a renié Jèsus . . . il a bien fait!

feuerbachi teológiai-vallásfilozófiai bírálatát, akkor itt – közvetlenül filozófiatörténetileg – arra gondoltunk, hogy Hegel a vallást az abszolút szellem középfokának fogta fel, és eközben rendszeralkotóként is felismerte, hogy a vallás valódi gyökerei, valódi létrejötte és elmúlása a társadalmi lét valódi szférájában megy végbe, abban a szférában, amelyet Hegel objektív szellemnek nevez, és amelyben ő a társadalmat, a jogot és az államot tárgyalja. Itt, mint kimutattuk, különösen azt kell hangsúlyozni, hogy a vallás az objektív szellem legfontosabb jelenségmódjaival azokban a szervezeti formákban is osztozik, amelyek ezeket, ideológiai mibenlétük megszüntetése nélkül, felruházzák a felépítmény ismérveivel is (hatalmi apparátus ideológiai válságok végigharcolása számára). Nem tárgyalhatjuk ezt a kérdést az őt megillető terjedelemben, de elegendő egy pillantást vetni a társadalmi valóságra, és máris láthatjuk, hogy a vallás egyetemes társadalmi jelenség: kezdetben – és sok esetben jóval később is – az össztársadalmi élet szabályozó rendszere; főként azt a társadalmi szükségletet elégíti ki, hogy szabályozza az emberek mindennapi életét, mégpedig olyan formában, amely valamiképpen közvetlen befolyást tud gyakorolni az összes tekintetbe jövő ember életvitelére. (Ez az általános feladat persze fölöttébb különböző alakokat ölt a különböző társadalmakban. A polisz virágkorában egyáltalán nem törekedtek arra, hogy ilymódon befolyásolják a rabszolgákat; a feudalizmusban viszont ez a befolyás nagy és fontos szerepet játszott a jobbágyok, a városi kézművesség stb. körében és így tovább.)

Ez minden vallást valamiképpen arra ösztönöz, hogy a befolyásolási eszközök egyetemességére törjön; a hagyománytól a jogig, a morálig, a politikáig stb. nincs olyan társadalmilag befolyásos ideológiai terület, amelyen a vallás nem próbált volna úrrá lenni. De míg – minél fejlettebb valamely társadalom, annál inkább – az ideológiai szabályozási módok szükségképpen olyan tendenciákat fejlesztenek ki, amelyek elvonatkoztató általánosításokra, gondolati önállósulásokra törnek (gondoljunk például a jog fejlődésére), a vallás, ha be akarja tölteni társadalmi funkcióit, sohasem vesztheti el gyakran nagyon bonyolultan megszervezett kapcsolatát a mindennapi élet egyes embereinek mint egyes embereknek a sorsával. Valamely társadalom mindenkori gazdasági-társadalmi fej-

lődési szintjének, az osztályharc mindenkori állásának, formáinak, tartalmainak megfelelően gyakorlatilag ismét rendkívül különböző formákban érvényesül a világi és vallási ideológiai irányításnak ez a párhuzamossága. Csupán az biztos, hogy még amennyiben teljes mértékben konvergálnak is azok a parancsok és tilalmak, amelyeket mindkét csoport érvényesíteni akar, az érvényesítés eszközei szükségképpen rendkívüli módon eltérnek egymástól. A jog például egy meghatározott gazdasági fejlődési fokon egy meghatározott osztály érdekében főként úgy akar uralkodni az emberek mindennapi életén, hogy általánosságban véve büntetéseket helyez kilátásba; ha az emberek többsége általában pusztán betartja ezeket a törvényeket és tilalmakat, ez teljességgel elegendő az ilyen célkitűzés megvalósításához. Mármost teljesen lehetséges, sőt a legtöbb esetben így is van, hogy a vallásos szabályozás ugyanezeket a problémákat – végső soron – ugyanolyan módon akarja megoldani, mint a jog. Eszközei azonban specifikus minőségi hangsúlyokat kapnak, amelyek gyakran meghaladják a jog lehetséges hatáskörét. Gondoljunk például az első világháborúra. A jog kifejtheti az embereknek e háború nemzetközi jogi törvényességét, utalhat arra, hogy a gyilkosságok, emberölések tömkelegébe nem számít bele, hogy a katonák megölik az ellenséget. Ennek megvan a maga jelentősége. De amikor a különböző vallások azzal hozakodnak elő, hogy az ember, ha saját hazájával szemben maradéktalanul teljesíti kötelességeit, megmenti a lelkét, hű marad a keresztény emberiség szent hagyományaihoz stb., akkor az uralkodó osztályok akkoriban középponti osztályérdekeit egészen más intenzitással és hatásmélységgel serkentik, mint ahogy erre a jog valaha is képes lehet. Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy csak akkor lehet ilyen hatásokra törekedni, ha a megvalósuló teleológiai tételezések olyan tapasztalatokon alapulnak, hogy mit tart az átlagember a mindennapi életben igaznak, létezőnek, fontosnak stb., milyen konkrét formák keltenek benne ilyen képzeteket a környező valóságról mint általában vett valóságról, egyszóval, milyen jellegű a mindennapi élet ontológiája egy adott időpontban bizonyos embertípusok szempontjából.

Ezt az emberi cselekvések vallásos és „világi" szabályozásai közti különbséget persze vulgarizáló egyszerűsítéssel nem redukál-

hatjuk a közvetlen és a gondolatilag konstruált szabályozás elvont ellentétére. A vallás számára is szükségessé válik, a társadalmi viszonyok differenciálódásával párhuzamosan, hogy döntéseit fogalmilag körültekintően okolja meg. Az ördög logikus lény, mint ezt Dante Guido de Montefeltro esetében megállapította. De ha, mint itt Danténál, a jogi finomság eme tendenciái még a lehetséges tömeghatásnak (a mindennapi életet élő egyes emberek tömegére való hatásnak) a nyilvánvalóságát is meg akarják őrizni, akkor ehhez az is szükséges, hogy közvetlenül és nyilvánvalóan visszafordíthatók legyenek a mindennapi élet gyakorlatába. Ez a helyzet Danténál is ebben az esetben: a bűnbánat értéktelen a lelki üdvösség szempontjából, ha nem fordítják át a gyakorlatba.[54] Az ilyen tényállásokat világosan jelzi a bűnbocsánatnak mint árunak a felfogása, amely ellen Luther harcolt. Ezt az ellentétességet nem szünteti meg, hogy ez a befolyásolási eszköz is – méghozzá olykor hosszú ideig – súrlódásmentesen működhetett – ez csak azt mutatja, hogy ennek sohasem abszolút, hanem mindig csak tendenciális jellege van. Az egyes esetekben erről a mindennapi élet ontológiája dönt, amelyet az osztálystruktúra és az osztályharcok determinálnak. Elég, ha a vallásoknak a világháborúkban betöltött funkciójára és szerepére emlékeztetünk, amelyek persze nemcsak a vallások e funkcióinak eredményeiről tanúskodnak, hanem ezek elleni lázadásokról is.

De mielőtt akár csak némiképpen is konkrétan elemezhetnénk a mindennapi élet ontológiájának valamely konkrét történelmi jelenségmódját, kissé közelebbről kell szemügyre vennünk azokat az általános és a társadalmi élet lényeges sajátossága folytán mindig visszatérő meghatározásokat, amelyeken minden egyes teleológiai tételezés, a mindennapi élet emberének minden gyakorlati vagy a gyakorlattal összefüggő elméleti állásfoglalása alapul. Ehhez, rögtön bevezetésképpen, ismételnünk kell már gyakran kifejtett tételünket: a mindennapi élet az elmélet és a gyakorlat közvetlen kapcsolatára épül fel. Igaz, hogy erről a közvetlenségről minden egyes – még abszolút rutinná nem vált – munka elméleti előkészítő aktusaiban le kell mondani. Ezeknek során ugyanis objektíve helyesen meg kell érteni a munkaeszközök, a munkatárgy stb. objektív, a tudattól függetlenül létező, igazi mibenlétét, ha azt akarjuk, hogy

a munkafolyamat sikeresen valósítsa meg a teleológiai tételezésben foglalt munkacélt. (Ezért nem véletlen, hogy a munkának ez az előkészítő folyamata önállósulva elvezetett a tudományhoz és ezzel az elmélet és a gyakorlat e közvetlen összekapcsolódásának meghaladásához.) A tervezett munkaaktusok lehetőségéről való, objektivitásra irányuló gondolkodás persze csak a munka mindenkori konkrét céljának vonatkozásában hagyja el ezt a közvetlenséget. Így hát alapjában sohasem döntheti meg az elméletnek és a gyakorlatnak a mindennapi életben megvalósuló általános, közvetlen kapcsolatát. Még ma is, egész sereg önállósult tudomány kifejlődése után lényegileg változatlanul működik tovább a mindennapi életnek ez a struktúrája (a tudós számára is a maga mindennapi életében).

Társadalomontológiailag az emberek messzemenőkig egyénített módon szabadulnak fel az elmélet és a gyakorlat viszonyában megvalósuló közvetlenségnek ez alól az uralma alól. Hiszen e viszony közvetlen megjelenési formája az emberi partikularitásnak az Én-ben megvalósuló uralma, mely azt jelenti, hogy az indulatok uralkodnak a környező életre való reakciókban, így hát e partikularitás legyőzéséhez arra van szükség, hogy az ember önkritikus módon átállítsa személyiségét ezekre a tárgyakban rejlő vagy rejleni látszó viszonylatokra. Ebből azonban korántsem következik, hogy az ember tisztán szubjektív módon értelmezi és dolgozza fel a mindenkori környező világot, amelynek objektíve ható totalitása adja a mindennapi élet ilyen ontológiáját. Ellenkezőleg. Az összes konkrétan ható erők, problémák, szituációk, konfliktusok stb., amelyekből ez az ontológia összetevődik, objektív jelenségek, sőt többnyire, noha mint látni fogjuk, nem mindig, tisztán objektív társadalmi jellegűek. De az embertől függ, aki itt, mint mindenütt, válaszoló lény, hogy ezekre a hozzá spontánul érkező tényekre spontánul vagy tudatosan a saját partikularitása fölé emelkedve reagál-e. Ha reakciói megrekednek az ilyen spontaneitás szintjén, és ezért gyakorlatát, teleológiai tételezéseinek kontinuitását pusztán vagy túlnyomórészt ilyen motívumok határozzák meg, akkor integrálja önmagát a mindennapi életnek ebbe a világába, ez válik számára megszüntethetetlen, végérvényesen reális környezetté, amelynek problémáira ennek megfelelően ezek közvetlen sajátos-

ságai szerint reagál. E reagálások összege ezért minden társadalomban a hatékony tendenciák totalitásának jelentős részét alkotja.

Bennünket jelenleg mindenekelőtt az a kérdés érdekel, hogy miként nő ki az ilyen társadalmilag kialakult szubjektum–objektum viszonyból az ilyen jellegű valóságra adott emberi válaszként az a képzet, hogy minden egyéni és kollektív cselekedetnek, minden a társadalomban (ideértve a természettel folytatott anyagcserét is) adódó mozgástendenciának, szituációnak transzcendens hajtóereje van. Ha most szemügyre akarjuk venni e komplexus legfontosabb ontológiai motívumait, akkor mindenekelőtt az a – más összefüggésekben már tárgyalt – tényállás tűnik fel, hogy az emberek sohasem hajthatják végre teleológiai tételezéseiket az összes eközben valóságosan működő erő adekvát ismeretében. Rögtön beláthatjuk, hogy ez a helyzet magának a munkának egyik fontos tényezője; mégpedig mind pozitív, mind pedig negatív értelemben. Ugyanis ha az ember nem ismeri az összes meghatározást, ez nem idéz elő feltétlenül és mindig kudarcot, ellenkezőleg, az ismeretlen motívumok bizonyos körülmények között a munka tervbe nem vett tökéletesedésére vezetnek, arra, hogy a munkát előre nem látott esetekre, területekre stb. lehessen alkalmazni. Ennek következményei a mindennapi élet egyéb vonatkozásaiban még sokkal zavarbaejtőbbek. Mindenekelőtt nagyon gyakran alakulnak ki olyan helyzetek, amelyekben „a pusztulás terhe mellett" azonnal cselekedni kell, és még csak annak kísérletét sem szabad megkockáztatni, hogy komolyan nekifogjunk a hatékony tényezők számbavételének. De az ismeretszerű áttekintés elé még ott is nagyon gyakran áthághatatlan korlátok emelkednek, ahol a körülmények időbeli mozgásteret biztosítanak a mérlegelés számára. Az ilyen korlátok állandóan fennállnak azoknak a különféle társadalmi-gazdasági erőknek a vonatkozásában, amelyek az emberek mindennapi életén uralkodnak. E folyamat nemritkán évezredeket vesz igénybe még akkor is, ha ezek idővel tudományosan megismerhetőkké válnak, úgy, hogy elvileg le lehet küzdeni őket: gondoljunk például a pénznek a gazdasági életben betöltött szerepére, amely legalábbis az ókorban és a kora középkorban a végzetszerű transzcendencia bélyegét viselte magán, és az átlagember mindennapi életében ma is nemritkán őrzi még ezt a végzetszerűségét.

Gondoljunk például az első világháborút követő inflációs hullámra. Természetesen nem halmozhatjuk ezeket a példákat; ezért csak arra a tényre utalunk, hogy a mindennapok embere csak más emberekkel állandó kapcsolatban élhet, és hogy az emberismeret mint az egyes ember igazi mivoltának megismerése, mint közvetlen jövőbeli cselekvésének kilátása sohasem emelkedhet a valódi tudás szintjére stb. A mindennapi gyakorlatot mindig a megismerhetetlennek teljesen meg-nem-hódítható, tág köre övezi. Csoda-e, ha az embernek ebben a minőségileg és mennyiségileg egyre változó, de alapvonásait tekintve állandó élethelyzetében – a mindennapok közvetlenségében – a transzcendencia szükségképpen együtt él a felfogható környezet immanenciájával, és úgy észlelik mint a végső soron döntő valóságot? És ismét az a helyzet, hogy csak az olyan emberi magatartásmód szegülhet szembe a partikularitás közvetlenségéből fakadó s a transzcendenciába torkolló elidegenedéssel, amely túl tud emelkedni ezen a közvetlenségen. Az egyszerű közvetlenség szintjén az ember magától értetődően arra törekszik, hogy a még meg-nem-hódítottat azokkal az eszközökkel hódítsa meg, amelyek megelőző, életvitelét megalapozó gyakorlatában már igaznak bizonyultak.

Közismert, hogy az objektív valóság gondolati elrendezésének és meghódításának első kategóriája az analógia. Amikor Hegel azt mondja az analógiás következtetésről (bizonyára gyakorlati alkalmazásának fejlettebb, későbbi formájáról), hogy az indukció korlátai vezettek az analógiás eljárásra, akkor tárgyilag nála is a meghatározottságoknak arról a végtelenségéről van szó, amelyről mint a megismerhetőség korlátjáról mi is beszéltünk a gyakorlati tételezésekkel kapcsolatban. És következetes módon abban látja az analógia jogosultságát, hogy „az ész ösztöne ... sejteti": az empirikusan talált meghatározások a tárgy nemében gyökeredznek és ezért alkalmasak lehetnek arra, hogy kiterjesszék a megismerést. Hozzáfűzi, noha kísérletet sem tesz a helyesség kritériumainak megadására, hogy az analógiák lehetnek felszínesek és alaposak is.[55] Ezzel azonban Hegel kitér a valódi kérdés elől. Ez érthető is logikára épített módszertana szempontjából, hiszen valóban nem lehet logikai kritériumokat adni arra vonatkozólag, hogy mikor felszínes valamely analógia, és mikor talál rá valóban a létre.

Ez tisztán ontológiai kérdés: megoldása azoknak a jelenségeknek az éppígylététől függ, amelyeket az analógiában kapcsolatba hoznak egymással. Erre nincs elvont szabály: nagyon hasonlónak látszó folyamatok mögött teljesen divergens tartalmak bujkálhatnak, közvetlenül semmilyen közös vonást nem mutató folyamatok pedig közeli rokonok lehetnek. Ezért az analógia végső soron egyáltalán nem igazi eszköze ugyan a megismerésnek, de bizonyára természetes, kiirthatatlan módszer arra, hogy az ember az új jelenségekre reagáljon és besorolja ezeket a már megismert jelenségek rendszerébe. Ezért áll – az előzetes ellenőrzés lehetősége nélkül is – a valóság megismerési folyamatának kezdetén, ezért degradálja a kibontakozó tudományos gondolkodás az analógiát – tőle függetlenül ellenőrzendő – hipotézisek szubjektív ösztönzőjévé.

Ez az ontológiai helyzet érthetővé teszi, hogy az analógia a gondolkodás kezdeti stádiumaiban – és még a tulajdonképpeni értelemben vett kezdetek után is sokáig – rendkívüli szerepet játszik, és hogy a mindennapi gondolkodás még ma is erre támaszkodik gyakorlatilag fölöttébb fontos kérdéskomplexusokban; így például az, amit a mindennapi életben emberismeretnek szoktunk nevezni, többnyire múltbeli tapasztalatok többé-kevésbé merész vagy óvakodó analógiás általánosítása. Világos, hogy a meghatározott emberi létet oly mélyen megalapozó komplexus, mint amilyen a munka, szükségképpen központi jelentőségre jutott primitív analógiás következtetések megalkotásánál és rendszerezésénél. A munkatapasztalatoknak a lét totalitására való kiterjesztése két főszempontról tanúskodik. Egyrészt dolgok, folyamatok stb. teleológiai létrejöttének tényéről, ami természetszerűen magába zárja azt a – magában a munkában helyes, de rajta kívül logikailag fölöttébb kétes – következtetést, hogy az így létrejövő tények, még ha magáról a természetről van is szó, egy konkrétan tételező szándék termékeiként keletkeztek. Még fejlettebb fokokon, sok negatív tapasztalat után is ellenállhatatlan spontaneitással bukkannak fel a valóság ilyen magyarázat-kísérletei, hogy kitöltsék tudásunk hézagait, és behatoljanak ama világ transzcendens-ismeretlen körébe, amelyen gyakorlatilag, legalábbis részben úrrá lettünk, és amelyen gyakorlatilag egészen úrrá akarunk lenni. Bizonyára nem vonható kétségbe, hogy az e transzcendencia leküzdésére tett első

– mágikus – kísérletek ilyen analogizáláson alapulnak. Elvont szerkezetét tekintve ezért a mágia nagyon sok formális analógiát mutat a munkával és a kezdeti megismeréssel, amelynek kifejtésében és továbbvitelében segítséget nyújt. Azt hisszük, Frazer ezeket a jelenségeket sokkal józanabbul, kevésbé manipuláltan vizsgálta, mint ez jelenleg gyakran történik. Azok a mágikus kísérletek, amelyek a mindennapi élet meg-nem-hódított körének tényleges meghódítását tűzték ki célul, kezdetben a munkához nagyon hasonló világszemléleteken alapultak: ezekkel ugyanis arra tettek kísérletet, hogy az emberek által nem ismert, személytelen tényállásokat, folyamatokat stb. az emberek szolgálatába állítsák, veszélyességüket megszüntessék vagy legalábbis enyhítsék. Mivel persze ezeket a folyamatokat a munkafolyamatokkal ellentétben nem lehet anyagilag kipróbálni és ellenőrizni, pótlásul tudatszerű elemeket (varázsigéket, szertartásokat stb.) kellett alkalmazni, és bizonyos körülmények között azoknak a folyamatoknak a mimetikus utánzásait is (barlangfestészet, táncok stb.), amelyeken gyakorlatilag úrrá akartak lenni. Jellemző, hogy sok ilyen módszert az első munkafolyamatokhoz kapcsoltak hozzá és ezekből gyakran nagyon hosszú ideig nem küszöbölték ki őket, még ha később sokszor pusztán valamely félig-meddig hitt babona formájában éltek is tovább.

A mágiáról a vallásra való átmenet, amely persze rendkívül változatos formákban, igen sokféle módon ment végbe, lényegileg abban állt, hogy az embernek le kellett mondania a természeti folyamatok fölötti – munkaanalógiás – mágikus, tehát közvetlen uralom akarásáról, és hogy – ismét analógiásan – e folyamatok mögé ezeket tételező hatalmakat (istenceket, démonokat, félisteneket stb.) vetített, és törekvése most már arra irányult, hogy különböző eljárásokkal megnyerje ezek kegyét, s így ezek a maguk részéről a mindenkori társadalmi-emberi értékeknek megfelelően szabályozzák az események lefolyását. Az analógia itt a társadalmiasodás útját járja. Minél tovább fejlődnek ezek az elképzelések, minél messzebbre távolodnak a kezdeti mágiától, minél spiritualisztikusabbakká válnak, annál világosabban rajzolódik ki bennük az emberi munka modellja, így például a mózesi teremtéstörténetben, amely a sorrendet, a tervszerűséget, sőt a dolgozó pihenési szükség-

letét is bevonja az összképbe. Eközben a munka a munkatermékek szellemi tételezéseként fejeződik ki, és az itt meghozott teleológiai döntés közvetlenül, anyagi munkafolyamat nélkül valósítja meg a célt: mindez egyrészt a mágia öröksége, másrészt pedig az ilyen ideológiák fejlődésének előrehaladottabb, spiritualizáltabb, össztársadalmibb fokozatairól tanúskodik. Nemsokára visszatérünk a szükségszerű spiritualizálásra. Itt csak azt említjük még meg mint kontrasztot, hogy például Héphaisztosz még saját manuális munkájával állítja elő Akhilleusz pajzsát.

A teremtő isten tehát egészen közvetlenül az emberek munkatapasztalatainak analógiáin alapul. De még további meghatározások is adódnak ebben a folyamatban, amelyek lehetővé teszik ennek az oly egyetemes és befolyásos elidegenedési formának a teljes kiépítését. Ugyanis a munkafolyamat egyszerű analógiájához hozzájárul az is, amit Marx eldologiasodásnak szokott nevezni. Akkor érthetjük meg helyesen, a maga jelentőségében a világ visszatükröződésének ezt a módját, ha fejtegetéseinket a dologszerűség létszerű vizsgálatával kezdjük meg. Noha az átfogóbb és mélyebb természetismeret kialakítása mind határozottabban vezet abba az irányba, hogy a fizikai-kémiai és a fiziológiai folyamatokat a természeti lét igazán alapvető elveinek fogják fel, világos, hogy a dolgok létezése korántsem puszta látszat, még csak nem is puszta jelenségmód, hanem olyan létforma, amely az alapvető természeti folyamatokat bizonyos körülmények között a maguk közvetlenségében eltünteti. Marx helyesen utalt erre, amikor a folyamatszerűség természetbeni elsődlegességéről szólva a Föld fejlődéséről mint folyamatról beszélt. Ennek korántsem mond ellent, hogy a Föld ebben a folyamatban és e folyamat által állandóan, nagymértékben, minőségileg megváltozik, de tárgyiasságában mégis megőriz egy bizonyos dologiságot, amely viszonylag állandó a változásban. Így van ez a természetben mindenütt egészen le a kavicsokig. Ennek megfelelően a munka – mely maga is folyamat – részint közvetlenül hasznossá tehet az emberek számára egy természeti folyamatot, részint az egyik dolgot egy másik – ismét: hasznos – dologgá változtatja át, például követ szerszámmá.

Ez a társadalmiasodás még egyáltalán nem változtatná meg a folyamat és a dolog imént vázolt dualitását. De már az a munka-

termék létmódjában bekövetkező változás, amelyet más összefüggésekben hangsúlyoztunk, súlyos következményekkel jár: a munkatermék ugyanis nemcsak tárgy, hanem tárgyiasulás is, aminek az a következménye, hogy számunkraváló léte nem pusztán a megismerési folyamat terméke, mint a természeti tárgyak esetében, hanem szükségszerű és szerves kapcsolatban van létszerű sajátosságával, objektív tárgyiasságának éppígylétével. Mindenekelőtt az a különbség, hogy ez a tárgyias számunkraváló lét csak a gazdasági reprodukciós folyamatban igazolhatja és őrizheti meg létét. Marx így fejti ki ezt a kérdést: „Ha a termelési eszközök érvényesítik a munkafolyamatban azt a jellegüket, hogy múltbeli munka termékei, ezt hiányosságaik révén teszik ... A sikerült terméken eltűnt a nyoma annak, hogy használati tulajdonságait múltbeli munka közvetíti. Az olyan gép, amely nem teljesít szolgálatot a munkafolyamatban, haszontalan. Azonkívül áldozatul esik a természeti anyagcsere romboló hatalmának. A vas megrozsdásodik, a fa elkorhad ... Az eleven munkának kell ezeket a dolgokat megragadnia, halottaiból feltámasztania, pusztán lehetséges használati értékekből tényleges és ténykedő használati értékekké változtatni."[56] Ez a marxi meghatározás világosan mutatja az ilyen, a munka által létrehozott számunkraváló lét lényegét. Egyrészt csak sikeres munkánál létezik mint valamely létező komplexus létező tényezője. (A félresikerült munka terméke természeti marad, pusztán elgondolt, természeti számunkraváló léttel.) Másrészt a nem használt munkatermék ismét visszasüllyed a pusztán természeti létbe. Ez a számunkraváló lét mint valódi lét csupán a társadalmi lét kategóriája.

De az is eldologiasodásnak mutatja ezt a társadalmi létet, hogy az objektíve létező számunkraváló lét szétválaszthatatlan kapcsolatban van a gazdasági folyamatban végbemenő meghatározott felhasználásával (esetleg elhasználásával). Mielőtt e kategória specifikus meghatározásait Marx szavaival ki akarnánk fejteni, utalnunk kell arra, hogy bizonyos dolgoknak mint szigorúan differenciált funkciók hordozóinak kizárólagos használatában minden folyamatnál kialakul az a tendencia, hogy e dolgok működését tisztán dologi módon érvényesítsék. Ez annál sokrétűbben és határozottabban következik be, minél fejlettebbek valamely társadalom technikai-

gazdasági munkamódjai. Eközben közvetlenül még semmi olyasmi nem következik be, amiben szükségképpen elidegenedésre vezető erők hatnának. Egy villanylámpát például úgy használunk, hogy felgyújtásakor, illetve eloltásakor megnyomunk egy gombot, és rendszerint eközben senkinek sem jut eszébe arra gondolni, hogy folyamatot indított, illetve szüntetett meg éppen. Az elektromos folyamat a mindennapi élet keretei között dologgá vált. Világos, hogy a mindennapi élet, nemcsak magasan fejlett fokokon, tele van ilyen spontán, tudatossá nem váló dologiasodásokkal. Általánosító módon azt mondhatnánk talán, hogy a szóbanforgó folyamatok spontánul eldologiasodnak mindenütt, ahol már nem tudatosan, hanem feltételes reflexek útján reagálnak valamely folyamatra, akár a termelésben, akár a forgalomban vagy a fogyasztásban megy ez végbe. A külvilág így létrejövő reagálásai persze a természetre is vonatkoznak; a mindennapi életben a folyót rendszerint éppúgy eldologiasítják, mint a rajta sikló hajót. Elkerülhetetlen ez a valósággal kapcsolatos gyakorlati-gondolati állásfoglalás, amit az is mutat, hogy a nyelv – minél sokoldalúbb mint a társadalom kommunikációs eszköze, annál inkább – dologi formában fejezi ki az általa megfogalmazott folyamatokat. (Már a nevek és a megnevezések mágikus szerepében is megfigyelhető ez a tendencia.) A nyelvnek sok ideológiai területen (jog, igazgatás, de sajtóbeli tájékoztatás stb. is) történő használata állandóan erősíti ezt a tendenciát, és ilyen irányban hat a köznapi beszélgetésekre. Az az állandó harc, amelyet például a politikai nyelv folytat a mindennapos fejlődés nyelve ellen, jól mutatja, hogy e fejlődés milyen eldologiasítóan módosítja az embereknek életük közvetlen eseményeivel, ezek hordozóival és tárgyaival kapcsolatos benső állásfoglalását.

Ismételjük: a mostanáig leírt folyamatok lényegüket tekintve még nem kapcsolódnak közvetlenül azokhoz az eldologiasodásokhoz, amelyek, mint mindjárt látni fogjuk, a mindennapi élet ontológiájában egyik valóságos alapzatává válnak azoknak az eldologiasodásoknak, amelyektől egyenes út vezet az elidegenedésekhez. De korábbi megjegyzéseinket még két irányban ki kell egészítenünk: egyrészt az elidegenedés szempontjából magábanvéve „ártatlan" társadalmi magatartásmódok, ha mélyen benyomulnak a

mindennapi életbe, azoknak a magatartásmódoknak az átütőerejét fokozzák, amelyek már közvetlenül ilyen irányban hatnak, másrészt az egyes emberek annál könnyebben esnek zsákmányul az elidegenedési tendenciáknak – azt is mondhatnánk: annál spontánabbul és ellenállásra képtelenebbül vonzódnak ezekhez –, minél inkább eldolgiasodtak elvonatkoztató módon életviszonyaik, és minél kevésbé észlelik ezeket konkrét, spontán folyamatszerű viszonylatoknak. Ez azt jelenti, hogy a civilizációs folyamat szakadatlanul bővíti ugyan az emberek ismereteit a természetről és a társadalomról, de visszaesnénk a felvilágosodás illúzióiba, ha azt gondolnánk, hogy ezek az ismeretek önmaguktól szellemi fegyverek lehetnek az általában vett elidegenedések ellen, ide számítva a vallásos elidegenedést is. Csaknem azt mondhatnánk: ellenkezőleg. Ugyanis minél inkább termel ki az emberek mindennapi élete – egyelőre még az eddig megadott értelemben – eldologiasító életformákat és élethelyzeteket, annál könnyebben alkalmazkodik szellemileg a mindennapi élet embere, szellemi-morális ellenállás nélkül, ezekhez mint „természeti adottságokhoz", és ezáltal az átlagot tekintve – anélkül hogy ez elvileg szükségszerű volna – meggyöngül az igazi, elidegenítő eldologiasodásokkal szemben tanúsított ellenállás. Az ember hozzászokik bizonyos eldologiasított függőségekhez és az elidegenítő függőségek iránt is – megint: a lehetőséget tekintve, átlagosan, társadalmilag nem szükségszerűen – általános alkalmazkodást fejleszt ki magában. Világos mármost, hogy az eldologiasodás, a mindennapi eseményekre való reagálásnak tisztán a feltételes reflexek segítségével történő átváltoztatása a termelőerők fejlődésével, a társadalmi mindennapok társadalmasodásával egyre fokozódik: a hajdani kocsisok személyes magatartását például a feltételes reflexek sokkal kevésbé befolyásolják, mint egy mai autóvezetőét.

Mindezt előrebocsátva rátérhetünk az eldologiasodás tulajdonképpeni marxi meghatározására. Marx az árustruktúrára vonatkozó elemzései során, amelyek bevezetnek a főművébe, és amelyek alapvetőek a társadalmi lét marxi ontológiája szempontjából, az áruformát „kísérteties tárgyiasság"-nak nevezi, amelyben a használati értékek termelésének anyagilag reális konkrét tárgyai és folyamatai „puszta kocsonyájává" válnak „a különbség nélküli

emberi munkának, vagyis az emberi munkaerő kifejtésének függetlenül attól, hogy milyen formában történt ez a munkaerő-kifejtés."[57] Ezen az alapon, e társadalmilag spontán szükségszerűséggel kialakuló tényállás lényegének alapján nő ki az árucseréből mint az emberi társadalom anyagi-szellemi reprodukciós formájából a tulajdonképpeni, a társadalmilag lényeges eldologiasodás. Marx ennek lényegét így határozza meg: „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza mint maguknak a munkatermékeknek a tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak a társadalmi természeti tulajdonságait, ennélfogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát. E quid pro quo révén a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölötti vagy társadalmi dolgokká válnak . . . Csak maguknak az embereknek a meghatározott viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti." És bizonyára nem véletlen, hogy közvetlenül a legutoljára idézett szavakhoz csatlakozva emlékeztet a vallásos elidegenedés lényegi sajátosságaira: „Itt az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel kapcsolatban álló önálló alakoknak tűnnek fel."[58]

Nem kerülünk ellentmondásba Marxnak ezzel a meghatározásával, ha azt, amit „ártatlan" eldologiasodásnak neveztünk, elválasztjuk a tulajdonképpenitől és eredetét az áru és az árucsere valamelyik korszakába helyezzük. A társadalmi lét sajátosságának marxi ontológiai levezetése valóban két genetikai kiindulópontra utal. Egyrészt következetesen mindig hangsúlyozza, hogy a munka mind történelmileg-genetikusan, mind pedig a lét lényegét tekintve az emberréválás alapzata és az emberi lét reprodukciójának és továbbfejlődésének döntő, nélkülözhetetlen hajtóereje. Másrészt Marx a *Tőké*-ben a társadalmi lét és kifejlés elméleti-történelmi összképét nem a munka elemzésével, hanem az árustruktúra, az áruviszony elemzésével kezdi meg. Ez az emberréválás és az emberi lét ontológiailag későbbi foka, amely már tartalmazza a tulajdonképpeni eredetet is, amit már az is mutat, hogy a munka (mint konkrét, használati értékeket alkotó tevékenység) az áruviszony komplexusának szakadatlanul jelenlévő,

de egyúttal újból és újból megszüntetett mozzanata. A konkrét munka elvonttá való átváltoztatása, az elvont munka ezen újonnan tárgyiasított formájának társadalmi sorsa alkotja éppen, a maguk létbeli dinamikájában, az áru lényegét. Gazdaságilag tehát nyilvánvaló, hogy az árucserének előfeltétele a munka, viszont a munka, még az olyan is, amelynek fejlődése már társadalmi munkamegosztásra vezet, teljességgel lehetséges az áru létezése előtt.

Ha most ezt a triviálisan magától értetődő tényt társadalmi-ontológiai sajátossága szerint vesszük szemügyre, akkor először is az tűnik ki, hogy magában a munkában, a legprimitívebb kezdeteitől fogva a legmagasabbrendű megvalósulásaiig a társadalom természettel folytatott anyagcseréje a túlsúlyos mozzanat. A munkamegosztás megszervezésében persze mind erőteljesebben érvényesülnek tisztán társadalmi meghatározások, de az ezek által irányított objektív folyamat sohasem veszítheti el, és még csak nem is tompíthatja ezt a tartalmát. Ilyen vonatkozásban nincs létbeli különbség az őskori kőcsiszolás és a mai atomrombolás között. Mármost ez magának a munkafolyamatnak a szempontjából – végső soron ismét függetlenül attól, hogy mennyi tudományos ismeretet foglal magában a mindenkori teleológiai tételezés – azzal a következménnyel jár, hogy gyakorlati megvalósulásában nem jöhet létre tulajdonképpeni értelemben vett eldologiasodás. A munkát végző embernek gyakorlatilag minden dolgot dologgnak, minden folyamatot folyamatnak kell kezelnie, ha azt akarja, hogy a munkafolyamat adekvát módon valósítsa meg a teleológiai célkitűzést. Ez az abszolútság azonban, amely a munkafolyamatnak a tudatot helyesbítő és ellenőrző funkcióiban nyilatkozik meg, kizárólag azokra a tárgyiasulásokra vonatkozik, amelyekre magának a mindenkori munkának a teleológiai tételezése közvetlenül irányul. Az így elért tárgyiasulásban eltűnik az előállítás folyamata, amely viszont minden gyakorlatilag hibás döntés esetében társadalmilag-emberileg ismét lényegessé válik mint negativitás: „Ha a termelési eszközök érvényesítik a munkafolyamatban azt a jellegüket, hogy múltbeli munka termékei, ezt hiányosságaik révén teszik . . . A sikerült terméken eltűnt a nyoma annak, hogy használati tulajdonságait múltbeli munka közvetíti",[59] mondja Marx. De az ilyen tevékenységeknél félreérthetetlenül le kell szögezni, hogy helyessé-

gük közvetlenül és kizárólag gyakorlati, konkrét folyamatok és dolgok meghatározott hatásmódjainak mindig konkrét viszonyára vonatkozik; ezen a fokon, ilyen összefüggések között egyremegy, hogy miként (eldologiasítón vagy nem eldologiasítón) nyilatkozik meg egyébként az eközben működésbe lépő szubjektív tudat. A természeti tárgyaknak és természeti folyamatoknak a tudatbeli reflexektől való megszüntethetetlen függetlensége az eközben felmerülő eldologiasodásokat – természetesen az imént megállapított feltételek között – „ártatlanokká" teszi, vagyis ezek korántsem idéznek elő szükségképpen elidegenedéseket és nem is könnyítik meg feltétlenül ezek létrejöttét. Jól mutatja ezt a tényt az is, hogy a nyelv alapjai (a nyelv eldologiasító általánosításaival együtt) és a feltételes reflexek jelentős része a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének ebből a folyamatából származtak anélkül, hogy tisztán önmagukból szükségképpen elidegenedésekre vezettek volna az emberi gyakorlatban.

A konkrét munkának elvonttá, a használati értéknek csereértékké történő átváltoztatása viszont tisztán társadalmi folyamat, amelyet kizárólag a társadalmi lét kategóriái határoznak meg. Az ilyen folyamatok lényege tehát nem szorítkozik többé arra, hogy valamely természeti tárgyiasságot társadalmi tárgyiasulássá változtasson át, hanem meghatározza a tárgyiasulások társadalmi szerepét, funkcióját stb. a gazdasági-társadalmi folyamatok dinamikus komplexusában. Ennek lényegéhez azonban az is hozzátartozik, hogy az ember nem egyedüli szubjektumként szerepel egy elvileg szubjektumon-túli összefüggésben, mint a társadalom természettel folytatott tiszta anyagcseréjében; ellenkezőleg, az itt kialakuló társadalmi kölcsönhatásoknak egyrésze válik szubjektumává és objektumává. Ezzel kezdődik a természeti korlátoknak az emberi nem fejlődése szempontjából oly fontos visszaszorulása, a társadalmi viszonylatok társadalmasodása. Különböző összefüggésekben utaltunk már arra, hogy eközben olyan folyamatok keletkeznek, amelyek közvetlen kiindulópontjait mindig az emberek egyes teleológiai tételezései adják meg, de amelyek a maguk társadalmilag kialakult szintéziseiben tisztán oksági jellegűek, és útjuknak, irányuknak, ütemüknek stb. nincs semmi közük a teleológiához. Ez az objektíve nem teleológiai valóság, az emberi gya-

korlat környezete, tehát tisztán társadalmi, és noha a természettel folytatott anyagcsere, amellyel maga a társadalmiság kezdetét veszi, magábanvéve kezdettől fogva csak társadalmilag közvetített, de ez a közvetítés mennyiségileg és minőségileg egyaránt szakadatlanul növekszik, és mind erőteljesebben kormányozza az egész emberi életet, tartalmait és formáit egyaránt. De mivel, mint tudjuk, a kauzális folyamatok a társadalomban csak úgy érvényesülhetnek, hogy a gyakorlat szubjektumaiban alternatív döntéseket hívnak életre, e tételezések megváltozott, társadalmivá vált jellege szubjektumaira is szükségképpen megváltozott módon hat vissza.

Ha ontológiailag akarjuk megérteni ezeket a változásokat, akkor sohasem feledhetjük el, hogy az emberek eme új létmódjának elsődleges és alapvető formája a tulajdonképpeni értelemben vett gazdasági tevékenység. A csereérték új „kísérteties" tárgyiassági formája itt – a gazdasági fejlődéssel növekvő mértékben – mind felfokozottabb, mind egyetemlegesebb eldologiasodásokat teremt, amelyek a legmagasabb fokokon, a kapitalizmusban már közvetlenül csapnak át elidegenedésekbe, önelidegenedésekbe. Elegendő a kapitalista termelés egyik lényeges sajátosságára utalni, arra, hogy a munkás számára saját munkaereje áruvá, csereértékké válik, amelyet a piacon, minden más áruhoz hasonlóan, el kell adnia. A rabszolgáknak mint instrumentum vocalé-knak a vételétől és eladásától szükségszerű út vezet idáig, amelynek vizsgálata közben nem szabad elfelejteni, hogy ez a folyamat egyrészt tiszta gazdasági-társadalmi haladást von maga után, másrészt és ezzel egyidőben – a gazdasági formák változása mellett – az eldologiasodások és elidegenedések társadalmilag kialakuló öneldologiasodásokká és önelidegenedésekké fokozódnak. A folyamatok radikális eldologiasodását mutatja az a szerep is, amelyet a pénz játszik a mindennapi életben (és nemcsak ebben, hanem mindenben egészen az általános gazdasági gyakorlatig, egészen Marx gazdasági elméletéig).

Éppen itt mutatkozik meg, hogy miként csaphatnak át az ilyen eldologiasodások a vallásos szférába. Itt ez persze negatív (ördöngös) formában megy végbe, mint a klasszikus ókorban az auri sac-

ra fames;* de az ördöngösség mint az elidegenedés ontológiai formája csupán a negatív előjelben különbözik a „normális" istenítéstől; más összefüggésekben utaltunk már arra, hogy a kálvinizmusban a csereérték sikeres forgatása a certitudo salutis** isten által meghatározott jelének számított. Itt nem fejthetjük ki részletesen, hogy miként hatja át ez a legvégletesebb önelidegenedéshez vezető szükségszerű út a társadalmi élet összes megnyilatkozását, azokat is, amelyek nem tartoznak közvetlenül a gazdasági termeléshez; elegendő, ha e cselekvések közül egy példát idézünk. A rendi társadalomban az egyes ember külső és belső életvitelét egyaránt a rendje szabályozza. E kor szellemes szélhámosainak tehát csak meghatározott társadalmi létmódjukat kellett valamiféle elidegenítő dologiasodás tárgyává tenniük, hogy mint színészek személyesen aknázhassák ki egy magasabb rendhez való tartozás előnyeit. Néhányan közülük azért olyan vonzóak még ma is, mert ehhez saját személyiségük szellemes aktivizálására volt szükség. Ma viszont, amikor, mint Marx mondja, tisztán véletlenné vált, hogy miként viszonyulnak az emberek társadalmi státusukhoz, egy magasabb látszat által irányított presztízs-fogyasztás megy végbe, amely minden körülmények között szükségképpen önelidegenítően hat és eltorzítja, lealacsonyítja a személyiséget.

A társadalmi létnek ez a fejlődése mutatkozik meg a vallásos elidegenedésben is. Ezt a fejlődést a legegyszerűbben úgy jellemezhetjük, hogy nagy vonásokban, persze sok elmosódó átmenettel, egyenlőtlenséggel a mágiától a valláshoz vezet. Frazer, akit egyáltalán nem érintett meg a marxizmus, ezt az átmenetet helyesen az emberi civilizáció előrehaladásából vezette le, minthogy éppen ennek fejlődése kelti fel az emberben a tehetetlenség érzését, amikor a lét ismeretlenül és megismerhetetlenül ható erőivel kerül szembe. Ezzel a fejlődéssel „egyidejűleg feladja a reményt, hogy a természet folyását saját önálló segélyforrásainak, vagyis a mágiának a segítségével irányítsa, és mindinkább az istenekre néz fel mint ama természetfölötti erők egyetlen őrzőire, amelyekről egykor azt állította, hogy osztozik rajtuk az istenekkel. Az előreha-

* a szent kapzsiság
** az üdvösség bizonyossága – (A szerk.)

ladó megismeréssel ezért az ima és az áldozat foglalja el a vallásos rítusban a vezető helyet, és a mágia, amely egykor egyenjogúnak számított, lassacskán a háttérbe szorul és lesüllyed a fekete mágia szintjére."[60] Figyelemreméltó itt, hogy Frazer, noha sejtelme sincs az eldologiasodás és az elidegenedés problémájáról, a tényeket leírva világosan kimutatja, hogy a vallás fejlődésében ezek magasabb fokot érnek el.

Az eldologiasodás e fajtájának tulajdonképpeni problémája az árucsere Marx által elemzett jelenségével kezdődik meg. A lényeg abban rejlik, hogy most már az emberek maguk dologiasítják el saját gyakorlatukat. Természetesen az így kialakuló eldologiasodás egyetemessége, minőségi sajátossága magának a gazdaságnak a fejlődési irányától és sajátosságától függ, hiszen az emberek egymás közti gyakorlati vonatkozásainak átitatottságát az határozza meg, hogy miként befolyásolja az árucsere az eldologiasodás működését. Ez a megállapítás is az eddig kifejtettek igazságát erősíti: a társadalomban végbemenő fejlődés, a társadalom állandó társadalmasodása nem erősíti szükségképpen az embereknek azt a képességét, hogy bepillantsanak az általuk spontánul létrehozott eldologiasodások igazi mibenlétébe. Ellenkezőleg, egyre erősbödik az a tendencia, hogy kritikátlanul alávessék magukat ezeknek az életformáknak, és egyre intenzívebben fogadják el ezeket mint minden emberi élet megszüntethetetlen alkotóelemeit, amelyek egyre erőteljesebben határozzák meg az ember személyiségét. Fény derül a fejlődés némely ellentétességének, egyenlőtlenségének lényegére, ha ebben az összefüggésben vesszük szemügyre. Gondoljunk például a rabszolgalét fokozódó elembertelenedésére az ókorban, a rabszolgatartók önelidegenedésére, amelyet az is kifejez, hogy instrumentum vocalé-nak nevezhetik az embert. Természetesen a rabszolgaság már magában véve is elidegenedés, mégpedig minden résztvevő számára; de az emberekre is a legtorzítóbban visszaható objektív létformáját akkor éri el, amikor a rabszolga már általános áruvá vált és az emberi lényeg „természeti"-brutális elfojtását az emberek e viszonylataiban még az áruvá válás eldologiasító elve is tetézi. (Hasonló, de persze nem azonos folyamatot figyelhetünk meg a munka- és termékjáradék pénzjáradékká való feudális átváltoztatásánál is.)

Kettős mozgás mutatkozik meg itt: a fejlődés egyrészt kiolt ja az öneldologiasodás bizonyos formáját, de többnyire persze csak úgy, hogy a természeti korlátok itt is csak visszaszorulnak és a primitív eldologiasodást rafináltabb váltja fel. Ez spontánul nemcsak azt idézi elő, hogy az emberek többségének gazdasági életalapja megemelkedik, hanem azt is, hogy az ilyen önelidegenedések humanizálódnak és egyúttal dehumanizálódnak is. Gondoljunk csak arra, miként növekszik és egyúttal csökken is a sohasem állati, hanem mindig társadalmi-emberi kegyetlenség; Dzsingisz kán és Eichmann összehasonlítása világosan mutatja ezt az egyidejű kettős mozgást. Éppen a gazdaságilag szükségképpen forradalmasodó termelési viszonyokból fakadnak azok a szintén szükségszerű társadalmi-személyes magatartásmódok, amelyek ezeket a bensőleg kettős mozgásokat előidézik. Ezek bizonyos esetekben eltüntetnek bizonyos eldologiasodási formákat, mint amelyek már összeegyeztethetetlenek az emberi fejlődéssel, de egyúttal olyan bonyolultabb, társadalmasultabb új formákat teremtenek, amelyek gyakran még erőteljesebben hatnak új eldologiasodások irányába. Így minden eddigi előrehaladás visszaeséssé válik, és a társadalom minden nem-szigorúan ontológiai fejlődéselmélete szükségképpen hajótörést szenved ezen a megszüntethetetlen, bensőleg ellentmondásos egyenlőtlenségen.

Nem érthetjük meg a gazdasági-társadalmi fejlődési folyamatban végbemenő eldologiasodást és elidegenedést, ha nem látjuk be, hogy e folyamat minden új formája mindig a gazdasági haladás terméke. A vulgár-mechanikus haladás-felfogások elméletileg tanácstalanul állnak ama gazdasági-társadalmi kényszer előtt, hogy az elavult eldologiasodások helyére mindig új – az eldologiasodás fokának vonatkozásában is – tökéletesebb eldologiasodások kerülnek. E felfogásoknak vagy arra kell kísérletet tenniük, hogy szofisztikus okoskodással eltüntessék a világból ezeket az eldologiasodásokat, mint ezt a kapitalizmus irodalmi apologetái tették hosszú időkön át, vagy kételkedniük kell az emberi haladásban. Kivételt csak azok a neopozitivista szociológusok alkotnak, akik a jólmanipulált eldologiasodásokban látják a haladás csúcspontját, jólmegérdemelt és méltó „befejezését a történelemnek". Ezzel szemben a kapitalizmus romantikus kritikája olykor élesel-

méjűen bírálta az eldologiasodás és az elidegenedés új formáit, persze abból a célból, hogy ezekkel gazdaságilag túlhaladott időszakokat, ezek primitívebb, társadalmilag kevésbé differenciált eldologiasodásait és elidegenedéseit szegezze szembe kiútként és példaként. E két tipikusan hamis szemlélet azért küzdhető le olyan nehezen, mert mindkettőjük egyúttal tartalmazza az igazság mozzanatát is. A vulgáris haladás-elmélet a tagadhatatlan, tendenciálisan szakadatlan gazdasági továbbfejlődésre támaszkodik, többnyire mind a három területen, amelyet már ismételten jellemeztünk. Ezenkívül ez a gazdasági fejlődés kétségkívül azt a haladást is érzékelteti, amely a magábanvaló nembeliség vonatkozásában valósul meg. Ezzel szemben a romantikus antikapitalizmusban az igazság mozzanata abban rejlik, hogy egyénileg mindig át lehet elvileg törni a magábanvaló nembeliségből a magáértvalóba; sőt ezek az áttörések, számukra kedvező körülmények között, amelyek persze nem mindig vannak jelen, még társadalmilag lényeges tendenciákká is kiszélesedhetnek és elmélyülhetnek. Az igazi dialektikát tehát csak akkor lehet gondolatilag helyesen megragadni, hogyha felismerjük a nembeliség felé tartó emberi fejlődésen belül az azonosság és a nem-azonosság azonosságát.

Láttuk: az eldologiasodás, amelyet Marx úgy jellemez, hogy ideológiailag szükségszerűen bennerejlik az áruforgalomhoz való, kritikátlan-közvetlen viszonyban, bizonyos kényszerűséggel vezet az embernek, életfolyamatainak öneldologiasodásához, s ezáltal az eldologiasodásnak ez a fajtája, ellentétben a korábban kifejtett általános ontológiai formával, olyan benső tendenciához jut, hogy közvetlenül átmenjen az elidegenedésbe. Minél erőteljesebben alapul ez az utóbbi tendencia valamely társadalom gazdasági-társadalmi életén, annál kiterjedtebbé válik az a tendencia is, hogy – az elidegenedés szempontjából – magában véve „ártatlan" elidegenedési formák az elidegenedés hajtóerőivé alakuljanak át. Ezért minden olyan kísérletnek, amely meg akarja érteni az ideológiai fejlődést, ennek ellentmondásos egyenlőtlenségéből kell kiindulnia. Mert ha egyik oldalon a munka fokozódó kibontakozása, a tudomány ebből kinövő és ezzel párhuzamosan önállósuló folyamatos tökéletesbedése szaporítja és elmélyíti az emberek tudását saját társadalmi gyakorlatuk tekintetében is, akkor másrészt

éppilyen kétségbevonhatatlan, hogy ugyanez a gazdasági fejlődés kiterebélyesíti és egyúttal az emberek gondolati és érzelmi életében el is ülteti a társadalmi eldologiasodásokat. Ez ismét a mindennapi élet ontológiájának ténye, és éppen itt könnyen észrevehető, hogy a tudomány nemcsak bírálja és cáfolja – részben – az ilyen mindennapi tapasztalatokat, hanem nagyon gyakran állítólagos megokolásokkal alá is támasztja és meg is szilárdítja ezeket. Gondoljunk a test és a lélek viszonyának ismert problémájára, annak a lehetőségnek a feltételezésére, hogy az utóbbi függetlenül létezik az előbbitől. A régi temetési szertartások egyáltalán nem tanúskodnak a „lélek" ilyen teljességgel önálló létezéséről; ellenkezőleg, a (halott) test mágikus-szertartásos kezelési módjait tartalmazzák, amelyekkel arra akarják rábírni a lelket, hogy legyen jótevője a hátramaradottaknak, vagy tartsa távol tőlük a kárt. Így hát a társadalmilag még el nem dologiasodott gondolkodás számára a halál legalább olyan nyomósan tanúskodik a test és a lélek végső szétválaszthatatlansága mellett, mint ez ellen.

A pszichikai elem állítólag önálló, alkotói létezését döntően – közvetlenül nehezen cáfolható módon – éppen a munka bizonyítja, amelyben, mint már többször kimutattuk, a teleológiai tételezések szubjektuma közvetlenül egyszerre látszik a munkatermék „alkotójának" és önállóan létező, a termelést önmagából irányító tényezőjének. Beszéltünk már a teremtő-koncepció és az eldologiasodás összefüggéséről, és kimutattuk, hogy az éles, pontos, metafizikai szétválasztás a valóságosan működő folyamatot „önálló", egymástól független, aktív és passzív entitásokká tépi szét, és éppen ezért a termék létező kifejlése csak ilyen alkotói aktusokból magyarázható meg. Vessünk most egy pillantást arra, hogy az itt végrehajtott öneldologiasodás miként „tökéletesíti" a munkában immanensen bennerejlő, de csak az áruforgalom által teljes „szellemiséggé" kimunkált alkotó szubjektivitást egy önálló szellemi élet létévé. Láttuk már, hogy az eldologiasodott termék logikai szükségszerűséggel követeli meg az ilyen teremtést. Ha most az eszmei elemnek az anyagi-valóságos elembe való közvetlen, átmenet nélküli átcsapása az áruforgalomban általános társadalmi valósággá válik, akkor társadalmilag általánosodik és elmélyül az áru „kísérteties tárgyiassága"[61]. Így kézzelfoghatóvá válik, hogy

az eszmei mozzanatot, teljes elszigeteltségében, ennek az egész világnak a „teremtőjévé" stilizálják. A tudományok túlnyomórészt pusztán a konkrét folyamatokat vizsgálták a maguk közvetlenségében, és még csak nem is érintették az ilyen kérdéseket. A tudományelméletek (módszertanok, ismeretelméletek stb.) ezzel szemben – nem utolsósorban a mindennapi élet ontológiájának nyomására – éppen ebből a tényállásból indulnak ki, s ezt minden meghatározott lét megszüntethetetlen adottságának tekintik, amellyel szemben csak a kanti, ismeretelméleti kérdésfeltevés: a „hogyan lehetséges?" engedhető meg. Itt nem vizsgálhatjuk meg behatóbban az ilyen nézetek történetét, de – a ma uralkodó felfogásokkal ellentétben – megállapíthatjuk, hogy az ismeretelméletek általában teljességgel kritikátlanul állnak szemben azoknak a tárgyi struktúráknak a valódi létszerű mibenlétével, amelyekből állítólag kiindulnak. Hozzáfűzhetnénk, hogy minél „modernebbek" ezek az elméletek, annál inkább ez a helyzet. Hiszen éppen módszerük lényegéhez tartozik, hogy – a „tiszta tudományosság" megóvása érdekében – a lehetőségeknek megfelelően egyre eltökéltebben kapcsolják ki az igazi létkérdéseket. Így tesznek az újkantiánusok magához Kanthoz képest, így a neopozitivizmus a maga határozott kezdeteiben. Carnap nagyon világosan fejezte ki magát: „A tudomány sem igenlően, sem tagadóan nem foglalhat állást a realitás kérdésében, mivel a kérdésnek nincs értelme."[62] Carnap itt a tiszta manipulációt, minden valóságprobléma teljes kikapcsolását magasztalja, ugyanis az ezt közvetlenül követő megokolás a geográfusok példáját idézi, akiknek azt kell eldönteniük, hogy Afrikában valóságosan vagy csak a legendákban létezik-e valamely hegy. Az „empirikus valóság" tekintetében ugyanarra az eredményre jutnak, függetlenül attól, hogy miként válaszolnak a lét kérdésére. Carnap filozófiai látszatproblémának fogja fel azt a kérdést, hogy valóban létezik-e a hegy. Hála az „empirikus valóság" műszóval való ilyen manipulációnak, a neopozitivizmus kitér minden igazi létkérdés elől; világos ugyanis, hogy Carnap mindkét tudósa, amikor meglátja, megmássza, vagy szem elől téveszti a hegyet, akkor – nem mint filozófus, hanem mint a hétköznapok egyszerű embere – megingathatatlanul meg van győződve arról, hogy valódi lába valódi talajon áll stb.

Ez a végletes példa jól mutatja, hogy miként lehet manipuláció útján a létet ismeretelméletileg kitessékelni a világból. Problémánk szempontjából ennek fölöttébb fontos következményei vannak. Ugyanis nem kell feltétlenül megállni a létprobléma ilyen kikapcsolásánál. Husserl például a valóság „zárójelbe-tételét" a lényeglátás módszertani előfeltételének mondta. Követői, már Scheler is, és még inkább Heidegger, éppen itt találtak kiindulópontot egy új idealista lételmélet számára. Éppen a komplexitás, a folyamat, a kölcsönhatás stb. tűnik el minden jelenségcsoportból, mihelyt valóságát zárójelbe tették, sőt már ez az eljárás is lényegileg magának a jelenségnek az elszigetelő eldologiasodását jelenti. Ezért vált a zárójelbe-tétel olyan népszerű és modern ismeretelméleti módszerré, melyet arra használnak – ahogy ez az egzisztencializmusban és a strukturalizmusban napról napra előfordul –, hogy a nemlétezőt tulajdonképpen és lényegileg létezővé tegyék. Ha már egyszer a tudatszerű emberi szubjektivitás a társadalmi lét előrehaladó és folyamatszerű tényezőjéből önálló szubsztancialitássá dologiasodott, amit gondolatilag az ókor klasszikus korszakának végén éppolyan könnyen végre lehetett hajtani, mint a huszadik században, akkor az eldologiasodás folyamata nem ismer többé korlátokat. De – ismét minden ismeretelméleti beállítottsággal ellentétben – sohasem feledhetjük el, hogy a társadalmi mindennapi élet fejlődése csak akkor termelheti ki az ilyen lét iránt a szükségletet, és a lét elgondolásának és átélésének feltételeit, ha az emberi lény számára már nem ösztönző, védő, értelemadó elv az, hogy egyedi élete abban a közösségben gyökeredzik, amelybe beleszületett, ha számára immár magánemberi élete a lényeges. Homérosz Hádeszében csak az általában vett élet vitális értékszerűsége érvényesül a túlvilággal szemben és még sokkal később a Thermopülainál elesett spártaiak számára is, sőt – mutatis mutandis – Szókratész számára is csak a polisz szolgálatában való önmegőrzés kölcsönözhetett az emberi életnek középpontot, értelmet, olyan igazi létet, amely lehetővé teszi a halál utáni továbbélést (a poliszpolgárok emlékezetében). Csak a poliszkultúra felbomlása, a magánéletnek az egyes ember egyedüli létezési módjává való felnövekvése veti fel a tisztán egyéni élet értelmességének vagy értelmetlenségének problémáját. A sztoicizmus és

az epikureizmus már erre a világállapotra épül fel, az egyéni életeket egyénileg alakító, morális erőkhöz folyamodnak, hogy az egyén számára – a saját erejéből, kedvezőtlen társadalmi körülmények között – mégis lehetővé váljon egy értelmes élet és ezzel egy értelmes halál is, olyan halál, amely az értelmes életet értelmesen zárja le (probléma: megengedett-e az öngyilkosság?). De a dolog lényegében rejlik, hogy ez a filozófiailag megalapozott út csak az intellektuális és erkölcsi arisztokráciának, a bölcseknek az útja lehetett; a tömegről – a szabadok tömegéről is – eleve lemondtak. Természetesen az önmagában véve demokratikus, minden polgárra vonatkozó polisz-etikát sem szabad történelmileg stilizálni. Elegendő egy pillantást vetni Arisztophanész vígjátékaira, és máris láthatjuk, milyen kevéssé lehetett szó valamilyen gyakorlatilag megvalósított általánosságról. Mégis a Legyen itt elvileg mindenki felé irányult, míg a sztoa szintén elvileg csak a bölcsre gondol. És ez – társadalmilag is – minőségi különbség.

Ezért nem juthattak sohasem ezek a formák, amelyekből – Hegel szavával élve – a „boldogtalan tudat" származott, valóban általános, noha gyakorlatilag általánosan aligha elfogadott érvényre, mint ahogy a poliszmorál eljutott idáig. Ez az így kialakuló boldogtalan tudat egyike volt azoknak a meghasonlásoknak, amelyeket a pusztán priváttá vált egzisztencia mint morális-általános létezés kiváltott az emberekből. A tudat, Hegel helyes jellemzése szerint, „az immár ellentmondó lényeg kettős" tudataként funkcionál az emberben. A helyzet magában az emberben a lényeges és a lényegtelen ellentmondásán alapul; a poliszban mindig eleve világos volt, hogy mi tartozik az egyik, és mi a másik csoportba. A lényeg itt – már formailag is és konkretizálásképpen eldologiasodásokat követelve – „az egyszerű megváltoztathatatlan", a lényegtelen pedig a „sokféleképpen változó", vagyis éppen az ember közvetlenül adott, partikuláris mibenléte. Míg a polisz-etikában a közjó mint az eleve, önmagától adott, végső döntő elv egyrészt konkretizálásra, aktualizálásra épült fel, másrészt a partikuláris személyiség létkövetelését eleve félretolta, az emberi létezés és gyakorlat új elvei abból fakadtak, hogy az ember meghasonlott a környező társadalommal, következésképpen önmagával is. Nem feledhetjük el itt, hogy ez a meghasonlottság annak a folyamat-

nak az első ideológiai megjelenési formája, amelynek során lassan és fokozatosan kialakul a társadalom társadalmasult formája és az igazi emberi egyéniség. Ennek a változásnak a valódi jelentőségét csak visszapillantva becsülhetjük fel; és erre már Hegelnél is találunk kezdeményezéseket. Ameddig a „boldogtalan tudat"-ból (és kereszténységgé való kibontakozásából) származó formákat az emberi lényeg lezárásának és megkoronázásának fogták fel, addig ez szükségképpen torzításokra vezetett, egyebek között lehetetlenné tette az emberekre vonatkoztatott eldologiasodás bírálatát. Ennek az a következménye, hogy mindkét elv szükségképpen elvonatkoztató és ellentmondásos. Hegel ezt a tudatformát nagyon elvontan, de lényegileg helyesen írja le: „Mivel ez mindenekelőtt csak a kettő *közvetlen egysége*, de számára a kettő nem azonos, hanem ellentétes, ezért neki az egyik, nevezetesen az egyszerű megváltoztathatatlan, a *lényeg*, a másik pedig, a sokféleképpen változó, a *lényegtelen*. *Számára* mind a kettő egymásnak idegen lényeg; ő maga, mivel ennek az ellentmondásnak tudata, a változó tudat oldalára áll és önmaga számára a lényegtelen: de mint a megváltoztathatatlanság vagy az egyszerű lényeg tudatának egyúttal arra is kell törekednie, hogy megszabaduljon a lényegtelentől, vagyis önmagától. Mert bár a maga számára a tudat csak a változó tudat, és a megváltoztathatatlan idegen a számára, azért *ő maga* egyszerű, és így megváltoztathatatlan tudat, s ennek ezért mint az *ő* lényegének tudatában van, de úgy, hogy *ő maga* a maga számára ismét nem ez a lényeg."[63] A lényeges elem itt közvetlenül létszerűen irreális és csak elvont Legyenként rendelkezhet társadalmi léttel, míg a lényegtelen (a partikuláris személyiség) közvetlenül létszerűen a legerőteljesebben működik, noha maguk az emberek szükségképpen elvetik mint rajtuk uralkodó létmódot.

Minden ilyen ellentmondásosság megoldásként és beteljesülésként közvetlenül öneldologiasodást fejleszt ki és egy ennek megfelelő „teremtőt" posztulál. A lényeges szükségképpen elvont jellegű, mivel a társadalmi létből kiindulva spontánul nem konkretizálható; ez az elvont jelleg azonban nemcsak a konkrét egyedi esetre alkalmazva válik problematikussá (mint ez a jog és a morál tételezéseinél szükségképpen és gyakran fordul elő), hanem magában a tételezettségében is, mivel a lényeg szükségképpen általános

elve közvetlenül immár csak a lényegtelen lényegessé-válásaként, az egyéni lélek üdvösség felé vezető útjaként teljesülhet be. Noha a fejlődés folyamán túlontúl gyakran állítanak fel a vallások konkrét tételezéseket mint ennek az üdvnek a feltételeit, mégis mindig ellentmondásos és problematikus marad, hogy ezek a tételezések bensőleg és tárgyilag miként gyökeredznek magában az üdvben és miként irányulnak az egyes személyre mint egyedre. Az egyes ember akkor válhatott (és válhat) nembelivé, ha helyesli és megpróbálja megvalósítani a mindenkori társadalomban azokat a meghatározásokat mint saját létét és lényegét, amelyek túlmutatnak a partikularitáson. De a lélek üdvének mint általános és egyetlen célnak éppen a nembeliség e konkrét közvetítéseit kell átugrania és az egyéni élet beteljesedését közvetlenül és ezért megszüntethetetlenül ellentmondásosan az általában vett emberi nem – transzcendens – megváltásával kell összekapcsolnia. Az egyik oldalon az ember mindenkor adott partikularitása objektíve mindig a mindenkori magábanvaló nembeliség megvalósulása. Mármost mivel ez, mint láttuk, objektíve mindig megalkotja a magáértvaló nembeliség lehetőségének mozgásterét, az így kialakuló ellentmondásokból mély, sőt megoldhatatlan konfliktusok alakulhatnak ugyan ki, amelyek elmehetnek a tragikum időszerű-tényleges megoldhatatlanságáig is, de e konfliktusok mégis valamely konkrét történelmi társadalmi lét körén belül maradnak, miközben ideológiailag szükségképpen kettős elvonatkoztatás megy végbe: az ember lényege önmaga számára transzcendenssé válik, híradássá a (társadalmi) emberi élet túlvilágából; hiszen éppen a túlvilágban keresi beteljesedését, saját partikularitása fölé való emelkedését, amelyet saját társadalmi léte az eldologiasodás következtében még immanens lehetőségeként sem tud felmutatni neki. Ennek az felel meg, hogy partikularitása, az „állhatatlanul lényegtelen" benne magában szintén szükségképpen eldologiasító degradáción megy át. Már nem a magábanvaló nembeliség kifejezése, amelyben a lehetőség mozgástereként adva van továbbfejlődése a magáértvaló léthez, még ha a megvalósulás tragikus bukásra vezet is; ellenkezőleg, a partikularitás lefokozódik, minthogy az ember pusztán teremtményszerű, emberi-emberalatti elemévé dologiasodik el, olyasvalamivé, ami csak transzcendens segítséggel

szabadítható ki ebből az ember számára egyszerre természeti és méltatlan állapotból.

Mielőtt még rátérnénk e konstellációban permanensen tételezett teremtő–teremtmény viszonyok sokaságára, figyelmünket azokra az eldologiasodásokra irányítjuk, amelyek a lélek és a test metafizikai szétválasztásának szükségszerű következményei. A korábbi stádiumokban a magábanvaló és a magáértvaló nembeliség jelezte ugyan az emberek fejlődési fokait, mégis mindkettő egyszersmind az emberek életformáit is meghatározta mint különféle tendenciák egységesítő totalitását, amelyben az anyagi és a tudatszerű elem egymással szakadatlanul eleven kölcsönhatásban áll. Most azonban a lényegtelen szférája mint teremtményszerű szféra a lélek valamiféle testi börtöne, amelyet el kell hagynia ahhoz, hogy értelmes létezése biztosítva legyen. Ez a konstrukció – pogány talajon maradva – megtalálható már az újplatonikusoknál is; ez uralkodik az általános privatizálódás különböző szektáinak lényeges világnézeti aktivitásában is; a korai kereszténységben az a vágy, hogy radikálisan túl kell haladni a teremtményszerű elemen, s ettől megszabadulva az élet értelmességéig kell felemelkedni, egyedül következetes, és persze radikálisan fantasztikus módon az apokalipszisek vágy- és álomképeiig fokozódik fel, amelyekben a létnek lényegtelen és lényeges részekre való radikális kettéoszlását a világ bírája végérvényesen megpecsételi, és az istenség örök, senki által nem gátolt életet kölcsönöz és biztosít az önmagát elért, és ebben az ön-elérésben megváltott lélek szintjén. (A különböző mitológiai változatok ellenére a manicheizmus is ebbe a csoportba tartozik.) Eltekintve attól a kontraszttól, amely a földi immanencia és a földfölötti túlvilág transzcendenciája között feszül, láthatóvá válik itt egy ontológiailag döntő ellentét: minden földileg determinált életvitel mindenkori összekapcsolódásának megszüntethetetlen folyamatszerűsége áll ellentétben a megváltott lelkek létében örökké vált, végérvényes állapotúsággal. Természetesen észre kell vennünk, hogy ebben egy bensőleg és külsőleg nagyonis árnyalt, a legközönségesebbtől a legkifinomultabbig terjedő emberi vágy rejlik. Egyáltalán nem akarunk arról a járadékélvezői eszményről beszélni, amely az ember egész életét az állandóan beteljesíthető kívánságok változatlan állapotá-

ban óhajtaná rögzíteni. De még ha emberileg-erkölcsileg magasabbrendű, sőt egészen magasrendű dologra gondolunk is, akkor sem szabad figyelmen kívül hagynunk azt az itt döntő ellentétet, amely a tartósság mint az állandó önmegújítás folyamata és az „örök" állapotiság mint valamely meghatározott lelki szinten való megmaradás biztosítéka között áll fenn. A végső intenció – bármilyen mélyen, bármilyen erőteljesen irányulnak is emberi tartalmai igazi értékek megörökítésére – belső létszerű szükségszerűséggel az eldologiasodáson alapul. Valamennyi emberi tulajdonság, valamennyi teljesítőképesség, erény stb. rögtön eldologiasodik, ha tartóssága nem szakadatlan, mindig megújított egyedi tételezéseken alapul, mert csak ezek kontinuitása biztosíthatja a reprodukció tartósságát; sőt, a tételező aktusok puszta ismétléséből álló reprodukció is, a rutin útján, többé-kevésbé megmerevedett eldologiasodássá változhat át.

Nem nehéz belátni, hogy az ilyen megváltás iránti vágy csak eldologiasodott formák közt jöhet létre. Az eldologiasodásnak ezt az ontológiai szükségszerűségét semmiféle olyan szellemiség és szenvedély nem kerülheti el, amely az ilyen beteljesedésnek felvázolásában és megvalósítási kísérleteiben és főként megálmodásaiban nyilatkozik meg. Ha az emberi személyiség megváltása iránti vágy legmagasabbrendű költői megtestesülését, Dante *Isteni színjáték*-át vesszük példának, akkor éppen a *Pokol* mindig megújuló, eleven hatásának és a *Paradicsom* tudósi, tiszteletből fakadó sikerének ellentétében láthatjuk, hogy a tragikusan vagy tragikomikusan megoldhatatlan konfliktusok ott a maguk létszerűen igaz folyamatszerűségében tükrözik vissza az emberi életfolyamatot, míg itt az igazi erények is dologiasságokká merevednek, ahol csak – végső soron játékos, legjobb esetben szubjektív-lírai – látszatmozgások kölcsönözhetik az árnyaknak az el-nem-dologiasodott elevenség látszatát. Ez nem véletlen, hanem szükségképpen következik abból, hogy Dante az emberi lét jó tulajdonságait az örökkététel formájában, rossz tulajdonságait, sőt pusztán a gyöngéit is az elmúlás formájában tételezte. A személyiség állandóan küzdelmes, folyamatszerű reprodukciójának eltűnése nemcsak a személyiséget dologiasítja el megmerevedett totalitássá, hanem bizonyos mértékig az egyes tulajdonságoknak is el kell dologiasodniuk,

hogy mennyiségileg összemérhetőek legyenek és be lehessen sorolni őket a földöntúli hierarchiába, hogy harcaik ne legyenek többé benső katartikus folyamatok, és végletes esetben még az is lehetővé váljon, hogy a bűnt és a bűnhődést valamiféle áruforgalom módján dologiasítsák el (a bűnbocsánat kérdése). Idealista oldalról az szokták a *Kommunista Kiáltvány*-nak felróni, hogy azt állítja: a kapitalista társadalom „a személyes méltóságot a csereértékben oldotta fel"[64] – de nem lett-e a kereszténységben a lelki üdvösség – persze spiritualizált – csereértékké? Fennáll persze az a különbség, hogy az erények és bűnök világi eldologiasodása, nyíltan piacszerű áruvá válása cinikus nyíltsággal jelentkezik és könnyebben áttekinthető, mint transzcendens-teológiai formái voltak régen (és gyakran még most is). Történelmi részletekbe nem bocsátkozhatunk, csupán azt a döntő tényt szögezzük le, hogy minden olyan transzcendencia tételezése, amely arra irányul, hogy maguk az emberek alakítsák a saját életüket, az eldologiasodások egész sorát, csoportját, sőt rendszerét hívja életre, s ezeknek az az ideológiai következménye, hogy az emberek könnyebben, kevesebb ellenállás után, sőt gyakran lelkesen hagyják magukat elidegeníteni, és belsőleg is akadályokba ütközik, sőt, teljesen meg is szűnik az ideológiai harc azon elv ellen, amely az embert az elidegenedésben lealjasítja.

Az elidegenedés ezen ellenállhatatlannak látszó hatalmának fontos ideológiai mozzanatai azok az eldologiasodási formák, amelyek annak feltételezéséből indulnak ki, hogy a mindenkori teleológiailag létező szubjektum abszolút önállóan, szubsztanciálisan létezik. Ezt a kérdést érintettük már, most az a feladat, hogy tovább konkretizáljuk azt az eldologiasító motívumot, amely e tételezési módban rejlik. Már a kiindulópontnál is az ontológia jelentős keresztútján találjuk magunkat: ha a tételező szubjektum a fejlődés terméke, akkor saját tevékenysége szükségképpen keresztül-kasul folyamatszerű, és nem más, mint az életvitel önmagát reprodukáló, megőrző kontinuitásának egysége. De az olyan egység esetében, amely csak folyamatban tudja megőrizni és megújítani önmagát, ezer végrehajtott döntés is csupán lehetőséget (valószínűséget) jelent arra nézve, hogy az ezeregyedik esetben is ugyanaz lesz a döntés. Mivel az emberi valóság számára, amennyiben nem tisztán

fizikailag vagy fiziológiailag determinált, csak „a pusztulás terhe mellett" működik a szükségszerűség, a tételezés mégoly gyakori ismétlése sem abszolút biztosíték arra, hogy új körülmények között ismét sor kerül rá. Ez már a társadalmi lét ontológiájának egyik objektíve alapvető ténye. Az imént leírt eldologiasodás teljesen ellentétes ideológiai látszatot hoz létre, amely – miközben bizonyos körülmények között a többség gondolkodásában és élményvilágában hatni kezd – annak – látszólag objektív – alkotóelemévé növekszik, amit a mindennapi élet ontológiájának neveztünk, s aminek kihatásai olyan jellegűek, hogy a résztvevők tudatában objektív létként jelentkeznek. És ezzel eltűnik a szubjektum és a környezet közti kölcsönhatás, a szubjektum nem válaszol többé azokra a kérdésekre, amelyeket a rajta kívüleső valóság felvet a számára. Cselekvése vagy szubjektumszerűségének metafizikai következménye, vagy a környezet erőinek mechanikus eredménye lesz. Az eldologiasodás éppen azért válik társadalmi erőtényezővé, mert az ilyen meggyőződések elterjednek és megszilárdulnak, így hát úgy hat a mindennapi élet embereire – a valóságban tisztán ideológiai mibenléte ellenére – mint valamiféle valóság, sőt, mint *a* valóság. Az emberi szubjektum önálló létezésének most szóbanforgó esetében, minden társadalmi környezettől és a szervezetet kormányzó fiziológiai törvényektől való létszerű függetlenségének kérdésében mindenekelőtt azon múlik minden, hogy nemcsak a szubjektum léte, hanem éppígyléte is teremtett. E teremtettségnek és az eredetileg megteremtett szubsztancialitás változatlan megmaradásának konkrét formái természetesen változnak történelmileg, de éppen döntő stabilizáló vonásaikat őrzik meg. A legpregnánsabban az eredendő bűnben jelenik meg az eldologiasodásnak ez a természete, mivel ebben az emberi élet sajátossága, valamennyi dinamikus ellentmondásával együtt alá van rendelve az ilyen mechanikusan rögzített, csak transzcendens módon megszüntethető eldologiasodásnak. De az így eldologiasított-szubsztanciává-tett teljesség szükségképpen megőrzi szerkezetét a részletekben is: az ember egyes tulajdonságai, erényei és hibái is megszilárdult létmódhoz jutnak ilymódon, így hát az, ami következetesen végigvive, újból és újból felbukkan a vallásos életben, az embernek a maga éppígylétében való teremtettségével együtt tartalmaz-

za már – transzcendens – üdvösségét vagy kárhozatát. Ez a felfogás persze nem egyformán uralkodik a vallásos fejlődés valamennyi szakaszában, de az emberi szubjektum önmagával kapcsolatos aktivitásának lehetőségei ebben a szférában szintén transzcendens irányban eldologiasító jellegűek. Ez a legvilágosabban az imában nyilvánul meg, amellyel az ember a transzcendens hatalmat arra kéri, hajtson végre valami üdvösségünk szempontjából fontos dolgot; az aszkézis is csak látszólag igazán aktív folyamat, benne ugyanis a test–lélek komplexus bizonyos részei elszigetelődve, eldologiasodva elkülönülnek, ellentétbe kerülnek egymással, hogy e műveletek megtörjék a test befolyását a lélekre, a lélek üdvére. A szubjektum eldologiasító önállósítása így a létszerűen mindig egységes – noha természetesen ellentmondásokban és konfliktusokban mozgó – életfolyamat gondolati-gyakorlati szétszakításához vezet, és az életfolyamat aktív tényezői az ilyen átalakulás során stabil és „szubsztanciaszerűen"-állandóan ható eldologiasodásokká rögződnek. Az egész vallástörténet tele van az élet dinamikus mozzanatainak ilyen megmerevedéseivel és – érthető módon – ezek elleni lázadásokkal is. A szekták és a vallások kérdése, amelyről mindjárt beszélni fogunk, persze korántsem kizárólagosan, az eldologiasodás ilyen folyamataiból, az ellene folytatott harcból, és az új talajon kialakuló új eldologiasodásokból fonódik össze. Éppen az emberi életfolyamatok megmerevedéseinek és újbóli megmerevedéseinek állandó társadalmi-történelmi váltakozása mutatja, hogy itt sohasem dolgokról, létszerű vagy akár örök szubsztancialitásokról, hanem pusztán valóságos folyamatok eldologiasodásairól lehet szó. Nincs eldologiasodottabb dolog, mint a dogmák, és mégis kevés dolog akad, amelynek lényege és tartalma olyan állandó változásnak volna alávetve, mint rendszerint éppen a dogmák.

Az ilyen eldologiasítási folyamatok azonban korántsem szorítkoznak a vallásos szférára. Az áruforgalom, a kapitalista gazdaság, a később ebből kinövő manipuláció, és ennek mindenkori ideológiai reflexei természetesen naponta és óránként tömegméretekben termelik ki az eldologiasodásokat. Ezek gazdasági ősformáját maga Marx írta le, és nem mulasztotta el, hogy bonyolultabb megjelenési formáinál ne utaljon vissza az eredeti modellre. Csak egy

példát idézek a sok közül. A pénztőkét vizsgálva Marx ezt írja a gazdagság társadalmi jellegéről: „A gazdagság e társadalmi léte tehát túlvilágként, dologként, tárgyként, áruként jelenik meg, a társadalmi gazdagság valódi elemei mellett és ezeken kívül." Folytatja ezt az elemzést a pénzválságoknál, amelyeknél „a gazdagság társadalmi formája mint a gazdagságon kívül álló *dolog* jelenik meg." És a gazdaság fejlődésében az újból és újból kitermelt eldologiasodásról kimutatja, hogy fontos mozzanat, és arra is utal, hogy a gazdaság objektív továbbfejlődése létrehozza ugyan az ilyen eldologiasodások ontológiai képtelenségeit, de egyúttal mindig újból reprodukálja őket a jelenségvilágban mint megszüntethetetlen és ideológiailag uralkodó módon ható mozzanatokat: „A tőkés rendszernek ez a vonása valójában közös az előző termelési rendszerekkel, amennyiben azok árukereskedelmen és magáncserén alapultak. De az abszurd ellentmondás és értelmetlenség legkirívóbb és leggroteszkebb formájában csak a kapitalizmusban jelenik meg, mert 1. a tőkés rendszerben szűnt meg legteljesebben a közvetlen használati értékre, vagyis a termelő saját szükségletére irányuló termelés, itt tehát a gazdaság csak mint – a termelés és a forgalom összefonódásában kifejeződő – társadalmi folyamat létezik; 2. mert ahogy a hitelrendszer fejlődik, a tőkés termelés állandóan arra törekszik, hogy ezt a fémből való korlátot, a gazdagságnak és mozgásnak ezt a dologi és egyben fantasztikus korlátját eltávolítsa, de újból és újból beleütközik fejével ebbe a korlátba."[65]

Ideológiailag ez az eldologiasodási tendencia egészen világosan látható a kapitalista munkamegosztásnak a tudományokra gyakorolt hatásában. Ez a hatás nem a munkamegosztás-okozta differenciálódásban mutatkozik meg a legvilágosabban. Maga a differenciálódás a valóság pontos ismeretének, elméleti és gyakorlati meghódításának nélkülözhetetlen előfeltétele. Az eldologiasodás mindenekelőtt ott mutatkozik meg – persze általánosan és tömegesen –, ahol spontánul vagy „ismeretelméleti megalapozással" sajátságosan önálló létnek fogják fel valamely tudományág gyakorlatilag (helyesen vagy hamisan) felfogott önállóságát. Ezzel itt is eltűnik minden igazi genézis, és minden valóságos folyamat is, amely létszerűen mindig totális, és amely igazi valójában sohasem respek-

tálja ezeket az ismeretelméletileg vagy módszertanilag meghúzott határokat, de amelynek megismerésbeli képe már – az ilyen módszertanoktól és az ezeknek megfelelő gyakorlattól erőszakosan eltorzítva – tetszés szerint manipulálható létnek mutatkozik. Az ilyen beállítottságok következményei már a tisztán szaktudományos gyakorlatban is megmutatkoznak, de uralmuk középponti helye a tudományok szintézise, mely világképpé, filozófiává áll össze. Korunk filozófiai gondolkodásának csaknem valamennyi válsága az eldologiasodás ezen tényállásából fakad: a pozitivista valóságnélküliség és az ebből származó eszmenélküliség csakúgy, mint a manipuláló ideológiátlanítás vagy a szubjektivisztikusan túlhajszolt önkény, amelyből, végső soron, az irracionalizmus eluralkodása következik.

Ez az eldologiasodás is az életből hatol a gondolkodásba és nem megfordítva, noha erőteljesen átszínezi a jelenkor mindennapi életének ontológiáját is. Az életnek mint oknak ez az elsőbbsége magukban a tudatszerű objektivációkban mutatkozik meg: az eldologiasodási folyamat a nyelvtől a tettek indítékaiig áthatja a mai ember minden életmegnyilvánulását. Gondoljunk például arra, hogy a lét immanens megértésére alkotott olyan állítólagos létkategóriák, mint amilyenek a miliő és a mechanikusan felfogott átöröklés, miként dologiasították el egy ideig teljesen azokat a világnézeteket, amelyek a haladásra törekedtek és meg akartak szabadulni a vallásos előítéletektől. A nagy irodalom általában – és gyakran sikeresen – defetisizáló tendenciát mutat; de ebben a korban még olyan jelentős íróknál is, mint amilyen Zola vagy Ibsen volt, csaknem a vallásos elidegenedés intenzitásával épültek be műveikbe ezek az eldologiasodások, embereket és sorsokat deformáló hatásaikkal együtt, s ilymódon eltorzították műveiket is. Magától értetődik, hogy az embernek önmagához, saját tetteihez, képességeihez stb. való viszonya nem lehet mentes az ilyen behatásoktól. Tolsztoj gyakran gúnyolódik azon, hogy a „műveltek" önállónak, a személyiség egyéb részeitől függetlenül létezőnek fogják fel a művészi adottságot. Schopenhauer már Tolsztoj fellépése előtt a legcsattanósabb bizonyítékot szolgáltatta e vita helyességére, amikor büszkén-tudatosan hírül adta: valamely filozófus etikája nem jár kötelezettségekkel a saját életére vonatkozóan, ami egy eldologiaso-

dott világban éppolyan nyilvánvalónak és igaznak látszik, mint ahogy például egy áruháztulajdonosnak is teljes mértékben jogában áll, hogy ruháit mértékszabóval készíttesse el.

Mindez még a gazdasági fejlődésnek arra a korszakára vonatkozik, amelynek alaptendenciája a vallásos elidegenedésektől való felszabadulás volt. Magától értetődik, hogy az eldologiasodások elidegenítő hatásai még erősebbek ott, ahol ideológiai ellenmozgások lépnek fel, mégpedig olyanok, amelyek már nem törekszenek a vallásos ideológia egyszerű megújítására, hanem valamely politikai-társadalmi reakció szolgálatába akarják állítani az újabb tudományok eredményeit. Elsősorban a XIX. századi fajelméletekre gondolunk itt, amelyek, mint köztudomású, valamiféle társadalmi darwinizmussal függnek össze. Éppilyen közismert, hogy ezeken a Gobineau-tól Chamberlainen át Rosenbergig és Hitlerig vezető utakon az emberiség fejlődésének egész történetét az állítólag eredendő és lényegileg változatlan faji tulajdonságok állandóságává változtatták át. Ennek következetes végigvitele során eltűnik az ember történetéből és lényegéből minden folyamat, minden fejlődés. Az ember nem több mint – mindenkori származásától függő – faji esszenciájának, egy olyan eldologiasodásnak a tiszta vagy tisztátlan megtestesülése, amelynek eredetét persze éppúgy nem magyarázzák meg, mint ahogy a vallások sem adnak magyarázatot az ember isten által történt megteremtésére. Ez az eldologiasító ideológia, ha úrrá lesz valamely imperialista monopolkapitalizmus gazdasági alapjain, a fasiszta rendszerek jólismert elidegenedéseihez vezet. De bármilyen ellentétes a szocializmus gazdasági alapja, elméleti megalapozása, nem szabad elfelejtenünk, hogy a sztálini ideológiának sikerült magát a marxizmust is eldologiasítani. Ha Marx szerint az átmeneti korszakokban előfordulhatnak az elidegenedésnek mint a múlt örökségének különböző formái, akkor világos, hogy az elméletbe és a gyakorlatba bevitt eldologiasodás új életre kelti, mennyiségileg kitágítja, minőségileg elmélyíti az elidegenedés egyébként elhalásra ítélt tendenciáit. A sztálini módszerekkel való radikális szakításnak más nézőpontokból oly gyakran felvetett követelménye ezen a területen is szükségszerűnek bizonyul.

Nem véletlen, hogy már azoknak a tömeges reakciós áramlatok-

nak a tulajdonképpeni előkészítő időszaka előtt, amelyek azután a fasizmusban csúcsosodtak ki, egyre jelentősebb szerephez jutott a mítosz felújítása, az a vágy, hogy visszatérjenek a mítoszteremtő idők. A szerves világot vizsgáló darwinizmussal és a Morgan által kezdeményezett etnográfiai kutatásokkal kialakult a tudományos alap ahhoz, hogy az emberréválás előtörténetét és történetét immanens, belsőleg szükségszerű történelmi folyamatnak lehessen felfogni, amely a transzcendenciához való folyamodás minden fajtáját a mesék birodalmába száműzi és az embert olyan lénynek mutatja, amelyet a természet és a társadalom – emberileg szólva: önmaga – alkotott. Különböző ideológiai okokból kifolyólag, amelyeket csak ennek az alfejezetnek a végén tárgyalhatunk behatóan, ezek a lehetőségek nyílt és rejtett ellenállásokat váltottak ki. A nyílt ellenállások könnyen érthetőek, mivel a polgári társadalmak fölöttébb ritkán szakítottak valóban radikális módon a rendi rétegződéssel, így hát – éppen és különösképpen a mindennapi életben – e korszak hagyományai (származás stb.) továbbra is elevenen éltek és hatottak. Ez spontánul értékelő társadalmi előítéletet alakított ki azzal szemben, hogy az ember az állatvilágból származik, isteni teremtménynek mondták, s ebben máris érzelmi nyomatékkal fejeződtek ki a nemesi (vagy patrícius stb.) származás „világnézeti" maradványai. Ha ehhez hozzáfűzzük még, hogy az ateizmus vagy panteizmus egykori felszabadító pátosza többé-kevésbé elhalványult a XIX. században, akkor nem meglepő már, hogy az ilyen tanítások követői kitaszítottnak érezhették magukat a polgári társadalom mindennapjaiban. De mivel a hivatalos vallásos kinyilatkoztatásokba vetett tényleges hit továbbra is erősen csökkent, könnyen érthető, hogy nemcsak a reakciós áramlatok rokonszenveztek a mítoszok ideológiai megújításaival, hanem ezek mélyen behatoltak az értelmiség mindennapi életébe is, sőt éppenséggel szellemi hatalmakká váltak.

A mítoszoknak ez a szellemi vonzóereje, ha jól megnézzük, puszta analógiákon alapszik ugyan, tehát túlnyomórészt pusztán önkényes hasonlóságokat tartalmaz, de mint társadalmi szükséglet nem véletlenszerű. Hiszen magukat a mítoszokat is nagymértékben az határozta meg eredetileg, hogy valamely primitív közösségnek a „mi a teendő?" kérdésére fiktív genézisének kifejtésével válaszol-

janak, vagyis a genézist eldologiasító lét-ábrázolással feleljenek arra a kérdésre, hogy mi legyen. Természetesen a helytől és a kortól, a mindenkori társadalom mibenlététől függően rendkívüli módon különbözik, hogy milyen formában változtatták át a keletkezés folyamatát egyszeri, végérvényes, transzcendensen meghatározott létté. Számunkra – jelenlegi problémáink szempontjából – a mítosz által tételezett és érvényességre emelt lét ideológiai kettőssége a fontos: egyrészt az illető embercsoportok transzcendens genézisét a kinyilatkoztatás cáfolhatatlan biztonságával, létszerűen fejtik ki és rögzítik, másrészt ezek a kinyilatkoztatások rendszerint szakadatlan átalakulási folyamatnak vannak kitéve. Az ilyen társadalom külső helyzete, benső mibenléte és így anyagi-ideológiai szükségletei is változnak és ez kialakítja az eredet-mítoszok újjáértelmezésének szükségletét, amely az eredettől való nagyobb távolság esetén a mítosz tartalmainak többé vagy kevésbé részleges, sőt akár teljes átalakítására vezet. Nem vizsgálhatjuk itt meg közelebbről a változásoknak ezt a fajtáját, ez mindenütt az éppen érdekelt társadalom felépítéséből, növekedési problémáiból következik; ez határozza meg a változásokat aktív-alkotói módon befolyásoló szerveket is, a papi rendeket, amelyek konzerválni próbálják az eredeti formákat, az ideológusokat, akik mint Hellászban, csaknem minden nemzedékben változásokat hoznak létre stb. Számunkra csak az a fontos, hogy ősrégi az a társadalmi szükséglet, amely hitté rögzíti a genézis létét és következményeit. E hitnek mint a mindennapi élet mozzanatának elementaritása abban nyilvánul meg, hogy milyen különféle feltételek között és ezeknek megfelelő különböző tartalmakban és formákban kezdődnek meg a mindennapi életnek ezek az eldologiasító reakciói, miként alakul át eldologiasodó módon a genézis folyamata olyan létté, amely alkalmasnak látszik az akkor időszerű gyakorlat irányítására és szabályozására, és milyen sok változatban elégítik ki ezek a reakciók ezt az elementáris szükségletüket.

Főként azért foglalkoztunk olyan részletesen, anélkül persze, hogy a kérdést itt akár csak megközelítően is kimeríthettük volna, az eldologiasodásnak mint az elidegenedés közvetítő kategóriájának széleskörű, térbeli és időbeli elterjedésével és mély hatásaival, mert az eközben megmutatkozó összefüggések alkalmasak ar-

ra, hogy tovább konkretizálják annak a szférának a lényegét és működését, amelyet a mindennapi élet ontológiájának nevezünk. Mint láttuk, az itt kialakuló helyzetnek az a specifikus ismérve, hogy az eldologiasodások, noha önmagukban véve ideológiai jellegűek, az emberekre úgy hatnak, mintha létmódok volnának. Ez persze nem szüntetheti meg ideológiai mibenlétüket, de megkülönbözteti őket más ideológiáktól, mivel ezek többnyire közvetlenül és kifejezetten mint ideológiák hatnak az emberekre, mint olyan szellemi eszközök, amelyekkel végigharcolhatják társadalmi konfliktusaikat. Szigorúan általános értelemben az eldologiasodás szintén ilyen ideológiai eszköz. A mindennapi életben, az elmélet és a gyakorlat közvetlen összefüggésének feltételei között az ideológiák kétféleképpen funkcionálhatnak: vagy tisztán mint ideológiák hatnak, egy olyan „Legyen" formájában, amely az egyes emberek döntéseinek a mindennapi életben irányt és formát ad, vagy a bennük rejlő létfelfogást a mindennapi élet embere magának a létnek véli, annak a valóságnak, amelyre megfelelően kell reagálnia, hogy életét törekvéseinek megfelelően rendezhesse be. Ez a kettéválás kétségkívül megtalálható a társadalmi fejlődés fejlettebb fokain. Ugyanaz az ember, aki például az eredendő bűnben az emberi lét alapvető tényét látja, azt a parancsolatot, amely szerint a gyerekeknek szeretniük kell a szüleiket, mint Legyen-t fogja fel és követi, anélkül hogy kötelezve érezné magát e különbség gondolati tisztázására, vagy akár csak közvetlen észlelésére is; például betarthatja egyik esetben a parancsolatot anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben is kételkedne az eredendő bűn létében, sőt adott esetben saját ballépését a maga számára éppen ebből magyarázhatja meg. De az ilyen szétválasztásnál két fenntartást is kell tennünk. Az első arra vonatkozik, hogy itt is társadalmi-történelmi fejlődéssel és korántsem az emberi együttélés történelemfeletti „struktúrájával" van dolgunk. Például a jog, mely a Legyen-t a mindennapi élet közvetlensége számára pregnáns társadalmi formában, hatásosan választja el a léttől, a társadalmi munkamegosztás viszonylag késői terméke. Ezzel szemben a primitív fokokon az, ami létszerűen a Legyen-nek felel meg, a lét közvetlen következményeként jelenik meg, úgy, ahogy elevenen hat e fejlődési fok embereinek tudatában. A Legyen és a lét meghatározott szétválása tehát an-

nak szükségszerű következménye, hogy az ideológia területén (a közvetlen munkában mindig világos a különbség) előrehaladt a társadalmi munkamegosztás és a társadalom életében visszaszorultak a természeti korlátok. Ehhez csatlakozhat és kell is csatlakoznia második fenntartásunknak. Minden Legyen, mint ezt a munkafolyamat elemzéséből tudjuk, a teleológiai tételezéseknek és helyes megvalósításuknak irányításából és szabályozásából fakad, természetesen a lét meghatározott fokán, és a tételezések ebből következő meghatározott tartalmai alapján. Minden Legyen-nek előfeltételei tehát mind előzményeiben, mind várható következményeiben, a lét meghatározott formái; elválása a léttől, Legyen-ként való érvényesülése tehát sohasem szerezheti meg a léttől való teljes függetlenség státusát, ahogy például Kant és követői gondolták, amikor a Legyen abszolutizáló „tételezéséről" beszéltek. Ha tehát a mindennapi élet ontológiájában aszerint vizsgáljuk meg az ideológia hatásait, hogy az embereket (állítólagos) létként vagy egyszerűen Legyen-ként befolyásolják-e, akkor ezzel mindig csak az ideológiák működésén belül végbemenő differenciálódásra gondolunk, és sohasem a lét és a Legyen ontológiai szembeállítására. Ezért az, ami ilymódon a mindennapi életben létként hat, sohasem szűnik meg ideológia lenni; a társadalmi élet szempontjából is azért fontos ez, mert alkalmas társadalmi konfliktusok végigharcolására.

A közvetlen cselekvés szempontjából tehát viszonylag egészséges érzék rejlik a mindennapi gyakorlatnak ebben a magatartásában, amely nem bocsátkozik bele a Legyen és a lét metafizikai szétválasztásába. Ezt tovább erősítik a mindennapos gyakorlat tapasztalatai, főként az, hogy a Legyen parancsait társadalmilag többnyire szankciókkal érvényesítik. Nemcsak a jogi Legyen esetében van ez így, noha itt természetesen a szankció döntő szerepet játszik, amit jól fejezett ki Max Weber hajdani szavajárása: „Fémsisakos emberek fognak jönni . . ." De ne feledjük el, hogy mindenütt, ahol a hagyomány, a szokás, a szokáserkölcs stb. szabályozza a mindennapi életet, gyakorlatilag a legnagyobb jelentőségűek az ilyen szankciók, még akkor is, ha csak a közvetlen és ezért a mindennapi élet súrlódásmentes lefolyása szempontjából fölöttébb fontos környezet közvéleményében nyilvánulnak meg. Ez a

közvélemény, intézmény és objektív rögzítés nélkül, körülfogja és áthatja azt az életet, amelyen belül a mindennapok emberének cselekednie kell, és ezáltal mindennapi valóságának alkotóelemévé, sőt egyik meghatározó főmozzanatává válik. Akár iskoláról, akár szülői házról, munkahelyről vagy otthonról, gyerekről vagy felnőttről van szó, a mindennapi élet létszerűen ható tényezője alakul ki itt. A létszerűség ott mutatkozik meg pregnáns módon, ahol meghatározott imperativuszok próbálják megszabni az emberek reakcióit. Abban a kérdésben, hogy vajon követik-e őket, és ha igen, akkor mennyire követik, döntő szerepet játszik – nem mint ellentétes Legyen, hanem mint a környező élet tulajdonsága –, hogy milyen reakciót várnak a közvélemény részéről arra az esetre, ha meghódolnak a parancs előtt, ha megkerülik a parancsot vagy ha fellázadnak ellene. Tudjuk például a saját mindennapi gyakorlatunkból, hogy bizonyos jogi tilalmak áthágását a közvélemény becsületbevágónak, más esetekben „huszárcsínynek" fogja fel, és közismert tény, hogy ebből egészen különböző reakciók szoktak következni. Legtöbbször ezen az alapon döntik el, hogy mely csalást fogjanak fel becstelenségnek, és melyiket élelmességnek. Ehhez járul, hogy – a jogi szabályozás változatlan érvényessége esetén – az emberek számára ez a „lét" mindig bizonyos sűrűséggel vagy lazasággal, áthatolhatatlanul vagy likacsosan van jelen. A tömegeknek bizonyos intézményekkel, eseményekkel stb. kapcsolatos magatartásában bekövetkező, a megfigyelőt gyakran meghökkentő fordulatoknak nagyon gyakran az az okuk, hogy ezt az eldologiasodott „lét-tömeg"-et az emberek egyszer szétrombolhatatlannak, másszor törékenynek érzik. És itt nem az a meglepő, hogy a mindennapi létnek ilyen reagálási módjai gyakran csalódásokat okoznak, hanem hogy gyakran közvetlenül helyesen fejezik ki valamely rendszer erejét vagy gyöngeségét.

Az ilyen „lét" hatása természetesen nem szorítkozik a szűkebb értelemben vett mindennapok emberének gyakorlatára. Hiszen ez is mindig benső összefüggésben van a valóságnak mint olyannak a lényegéről kialakított meggyőződéseinkkel. És az emberek gyakorlati magatartásának is legfontosabb közvetlen meghatározó okai közé tartozik az a mód, ahogy ez a valóság a mindennapok embereinek fejében és szívében él. Itt korántsem e meggyőződések

objektíve helyes vagy hamis volta dönt gyakorlatilag, hanem hogy befolyásuk miként hat a mindennapok elméletének és gyakorlatának közvetlen egységében. Így olyan konstellációk, amelyeket a velük szemben elfogulatlan megfigyelők teljes képtelenségnek látnak, hosszú időkön át súrlódásmentesen funkcionálhatnak, viszont objektíve racionális eljárásmódok egészen kívülesnek a gyakorlatnak ezen a látkörén, tehát gyakorlatilag egyáltalán nem jönnek számításba. Növekvő ismereteink, például a néprajz területén, sok érdekes anyaggal szolgáltak az ilyen tényekről, de persze anélkül, hogy ebből a mindennapok közvetlenségének szintjén levonták volna a helyes következtetéseket a társadalmi lét ontológiájára vonatkozólag. Mindenekelőtt történelmi öncsalás azt gondolni, hogy ilyen ideológiai beállítottságok csupán gazdaságilag és ezért tudományosan primitív állapotok specifikumai volnának. Természetesen a munka, a munkamegosztás és általában a gazdaság fejlődése, a természeti folyamatokról, a társadalomról és a történelemről megszerzett tudás kiszélesedése és elmélyülése minőségileg megváltoztatja az itt vizsgált ideológiai megnyilatkozási módokat.

De tiszta haladás-illuzionizmus volna, ha azt hinnénk, a fejlődésnek itt csupán az a funkciója, hogy elméletileg és gyakorlatilag szétrombolja az eldologiasodásokat. Az ilyen – ma is tömegesen létező – illuzionisták nem veszik figyelembe, hogy ilyen fejlődések rendszerint a régi eldologiasodási formák szétrombolásával egyidőben új, korszerű, jólműködő eldologiasodásokat szoktak kialakítani, sőt nagyon gyakran megfigyelhetjük, hogy az eldologiasodások és a belőlük kinövő elidegenedések inkább gazdaságilag-társadalmilag fejlett korszakoknak, mint primitív fokoknak a termékei. Marx például a földjáradék pénzjáradékká való átalakulását elemezve leír egy ilyen esetet, és így foglalja össze ennek elvi tanulságait: „Azoknak az ésszerűtlen formáknak a közvetítő szerepe, amelyekben bizonyos gazdasági viszonyok elénk tárulnak és gyakorlatilag összegeződnek, nem érdekli e viszonyok gyakorlati hordozóit a maguk köznapi tevékenységében; és mivel megszokták, hogy e formák között mozogjanak, értelmük a legcsekélyebb mértékben sem ütközik meg rajtuk. A tökéletes ellentmondásban egyáltalán nem látnak rejtélyt. A belső összefüggésüktől elidegenült, és ha önmagukban elszigetelten vesszük, ízetlen megjelenési

formákban éppolyan otthonosan érzik magukat, mint hal a vízben."[66] Mivel itt elsődlegesen magában a társadalmi létben – persze a mindennapok szintjén – végbemenő változásokról van szó, ezek nem ragadhatók meg olyan gondolati apparátussal, amelynek módszertanát kizárólag vagy túlnyomórészt az ismeretelmélet és a logika határozza meg. Nem érdektelen megfigyelni, hogy miként fejlődött ki például a pragmatizmusban egy olyan gondolati beállítottság, amely közvetlenül-elsődlegesen az ilyen komplexusokra irányult. Valódi ontológiai megalapozottság nélkül azonban csupán a radikális relativizmus outsider-formáját tudta létrehozni, gyakran helyes megfigyelések alapján.

Most az így megszerzett alapon visszatérhetünk a vallásos elidegenedésnek mint minden túlnyomórészt ideológiailag közvetített elidegenedés archetípusának elemzéséhez. Minden egyes vallás elsődleges társadalmi funkciója ama társadalom vagy társadalmak mindennapi életének szabályozása, amelyben vagy amelyekben uralomra kerülnek. E korszakot a mágia korszaka előzte meg. De ebben is életkérdés minden, mégoly kis és primitív társadalom számára is, hogy minden egyes ember mindennapi gyakorlata összhangba kerüljön az általános érdekekkel, bármilyen elenyésző is kezdetben a konfliktus területe. Az osztályok differenciálódása előtt, mielőtt a közösségi életben addig feloldódó egyedi ember különállóan kialakítja személyes szükségleteit, ez a szabályozás túlnyomórészt spontánul funkcionálhat mint tapasztalatok átörökítése, abból fakadó szokás-erkölcs, hagyomány, megszokás. A társadalomnak csak fejlettebb fokon kell megteremtenie ehhez a saját szerveit. Marx és Engels meggyőzően bizonyítja be, hogy az állam (és benne a jog) csak az antagonisztikus érdekeltségű osztályok létrejöttével válik társadalmi szükségszerűséggé az uralkodó osztályok számára, és csak ennek alapján lesz útrá az egész társadalmon. De az állami intézmények lényegéhez tartozik, hogy a társadalom általános érdekeinek (természetesen az uralkodó osztályok érdekeinek megfelelő) védelme során kényszerű általánosításaikban elvonatkoztató, általánosító módon meg kell haladniuk a mindennapi élet egyes embereinek közvetlen életét, hogy azt, ami számukra valóban lényeges, a parancsok és tilalmak rendszerének segítségével nekik megfelelően szabályozhassák. A társadalom ter-

mészetesen kiegészítő helyesbítéseket alakít ki önállóan a szokástól a morálig, hogy az osztályszerűen általános érdekeket a mindenkori szükségleteknek megfelelően a mindennapok egyedi életébe mélyen belenyúlva érvényesítse. De az eddigi társadalmi fejlődések azt mutatják, hogy ezek a kiegészítések sem elegendők. Már viszonylag magas kultúrfokra, az egyes emberek nagy többségének – eddig egyetlen osztálykultúrában el nem ért – kiműveltségére van szükség ahhoz, hogy e kiegészítések széleskörű és mély társadalmi hatást tudjanak gyakorolni. És a szellemi felépítmény fokozatosan önállósuló magasabb formái, a tudomány, a filozófia és a művészet egyrészt – elvileg – nélkülözhetetlenek valamely társadalom benső tisztázódásához, a múlt és a jelen közti kontinuitásban elfoglalt történelmi helyének és az ebből fakadó emberi feladatoknak a tisztázásához, másrészt azonban termékeik fölöttébb ritkán tudnak oly mélyen elmerülni a mindennapi életben, hogy ezt széleskörűen és egyúttal mélyrehatóan is befolyásolhassák. Könnyen belátható tehát, hogy a különböző ideológiai formáknak ez az egész rendszere éppen az egyes emberek mindennapi irányításának szempontjából szükségképpen nagyon hiányos és hézagos.

Közvetlenül ebből nő ki a vallás iránti társadalmi szükséglet. Ebből azonban az következik, hogy egyetlen társadalmilag igazán hatékony vallás sem lehet elszigetelt és bensőleg pontosan differenciált ideológia, mint amilyen például a jog és az erkölcs. Bonyolult, rendkívül árnyalt, sokrétű képződménnyé kell válnia, hogy hidat verjen a mindennapi ember legpartikulárisabb egyedi érdekeitől a mindenkori – magábanvaló létében totalitást jelentő – társadalom nagy világnézeti szükségleteiig. De itt nem csupán egymást kiegészítő ideológiai tényezők rendszeréről van szó, ellenkezőleg, a hídverésnek egyúttal elevenen funkcionáló összeköttetést kell teremtenie az egyes ember partikuláris élete és a társadalom általános kérdései között, mégpedig úgy, hogy a szóbanforgó egyes ember az általános problémák számára kínálkozó megoldásait úgy élje át mint válaszokat azokra a kérdésekre, amelyek őt, partikuláris létében, mint saját speciális életvitelének nélkülözhetetlen feladatai foglalkoztatják. De azt sem felejthetjük el, hogy a mindennapi életnek ezek a célkitűzései tartalmilag világiak, evilágiak. Egyetlen ember sem akarna transzcendens hatalmakat mozgásba

hozni (tehát létezésében sem hinne), ha nem remélne tőlük segítséget evilági-földi célkitűzései számára. Max Weber vallásfilozófiájának rögtön az elején hangsúlyozza ezt, és idézi hozzá a Biblia szavait is: „Hogy jól menjen sorod és sokáig élj e Földön."[67]

Mindez természetesen csak a nagyon általános kereteket adhatja meg. Konkrétan minden társadalmi fokon minőségileg mást és mást jelent az egyedi partikularitás és a világnézeti általánosság, így hát természetesen egymással való összekapcsolásuk ideológiai eszközének is minőségileg másnak kell lennie minden formációban. Mindazonáltal már ez a nagyon sematizált vizsgálódás is azt mutatja, hogy minden egyes vallás, létét és funkcióját tekintve, különösséget képvisel az összes többi ideológiai formához képest. Azonnal megmutatkozik, hogy az elméleti teológia összehasonlítása ugyanazon korszak tudományával és filozófiájával, tehát például a vallásnak az abszolút szellem szintjén történő hegeli kifejtése szükségképpen megkerüli a vallás tulajdonképpeni problémáit, amelyek elsődlegesen általános társadalmi problémák, és így nem tud a valódi problémák közepébe találni. Az összehasonlítás, a kölcsönös vita, az alkalmazkodás stb. természetesen gyakran nagyjelentőségű tények, de egyáltalán nem döntőek a vallások társadalmi sorsának a szempontjából. Elsődlegesen nem az ilyen összeegyeztethetőségektől függ, hogy egy teológiailag megfogalmazott dogma tartja-e magát vagy gyakorlatilag és elméletileg kivonják a forgalomból, hanem inkább attól, hogy mennyiben tudja gyakorlatilag irányítani az emberek mindennapi életét. Ezzel korántsem állítjuk azt, hogy a teológiának a világi megismerés szerveivel vívott harcai nem befolyásolják a vallások sorsát. Különösen viszonylag fejlett társadalmakban, főként valamely forradalmi átalakulás idején nagy szerepet játszhatnak abban, hogy valamely társadalom vezető rétegei miként foglalnak állást a társadalomban uralkodó vallásokkal kapcsolatban. De bármilyen fontossá válhat is ez bizonyos körülmények között, bármennyire megnövekedhetnek is ezek a behatások a sokévszázados fejlődések során, az ilyen tendenciák befolyása is csak az emberek mindennapi életében bekövetkező változások közvetítésével érvényesülhet. Az értelmiségiek hitetlensége csak akkor emelkedik társadalmilag lényeges tömeghangulattá, társadalmi hatalommá, ha

az új igazságok érvényesülni kezdenek a mindennapi életben is, ha az ebben kifejtett gyakorlat szempontjából kézzelfoghatóan mérvadó jelentőségre jutnak.

A vallások valódi társadalmi élete tehát ebben az egyetemességben rejlik, amely arra irányul, hogy az összlakosság minden egyes emberének egész életét, fentről le, a világnézet legmagasabbrendű kérdéseitől kezdve a mindennapok legszerényebb viszonylataiig uralmuk alá hajtsák. Ez az egyetemesség a valósággal foglalkozó állítások – potenciálisan – egyetemes rendszerében fejeződik ki (mely természetesen a transzcendenciát is magában foglalja), és ezzel összefüggő, belőle következő irányvonalakat ad minden egyes ember össz-gyakorlata számára, amelyben helyet kapnak az e gyakorlatot meghatározó és kísérő gondolatok és érzések is. Tehát minden vallás magában hordja az összes olyan tartalmakat, amelyeket normális társadalomban a felépítmény, az összes ideológiák teljes rendszere szokott magában hordani. A formációk történelmi kérdése, amellyel itt nem foglalkozhatunk behatóbban, hogy a társadalmilag-történelmileg adott esetekben milyen viszony áll fenn mindezen ideológia-komplexusok között. Hellász és Izrael között éppen e kérdésben a párhuzamosságokkal egyidejűleg éles ellentét mutatkozik, amely nem szorul magyarázatra és az itt lehetséges változatokra is utal. Itt, amennyiben egyáltalán foglalkozhatunk konkrét részletekkel, elsősorban a kereszténységet vesszük szemügyre, mivel belőle, annak következtében, hogy már keletkezése idején viszonylag erőteljesen kialakult a magánember meghatározott társadalmi léte, még határozottabb, világosabban kivehető vonal vezet a mai kultúra elidegenedési problémáihoz, mint más vallásokból.

Problémakörünk szempontjából itt rendkívül fontos az a történelemben újból és újból megmutatkozó belső differenciálódás, amelyet általában a szekta és az egyház ellentétének szoktak nevezni. (Természetesen ez a jelenség megvan más vallásokban is, amelyek az össztársadalmi egyetemesség és az intézményesített kontinuitás igényével lépnek fel. A különböző vallások fejlődésében ez az ellentétesség egyaránt mutat rokon- és különböző vonásokat. Itt csak utalhatunk ezekre a különbségekre, de semmiképp sem vizsgálhatjuk meg őket közelebbről.) Mivel kiindulópontunk

az emberek mindennapi életére gyakorolt hatás, rögtön felmerül a közvetlenség mozzanata, amely a vallások egész felépítésének, összvalóságának szempontjából éppolyan döntő, mint magának a mindennapi életnek a szempontjából. Ez a közvetlenség kettős: mindenekelőtt minden vallási tan hirdetőjének a transzcendens hatalom közvetlen szócsöveként kell fellépnie, vagyis azzal az igénnyel, hogy nem személyes nézetét, tapasztalatát, élményét, saját gondolati eredményét adja hírül, hanem a mindenkor hitt vagy újonnan meghirdetett transzcendens hatalom kinyilatkoztatását. Ebben a kinyilatkoztatásban azért kell hinni, mert kinyilatkoztatás; sem intellektuális bizonyítékok, sem érzéki evidenciák (mint a művészetben) nem lehetnek az igazság elsődleges kritériumai. Csak az ilyen hit avathatja a kinyilatkoztatás tárgyát valamely közösség szilárd vallásos tulajdonává.

A szekta és a vallás ezért nem ezekben az alapokban különbözik egymástól. Mindkettő szükségképpen a kinyilatkoztatás hitére támaszkodik. Csupán az a lényeges különbség, hogy a szekták ragaszkodnak tanításaik közvetlenségéhez és ahhoz, hogy ezek következményei közvetlenül hassanak életükre, permanens és mély hatást gyakoroljanak életük legszemélyesebb rétegeire, és ezért csak azokat az embereket ismerik el hozzájuk tartozóknak, akik ezeket a tanításokat maradéktalanul saját életük vezérfonalaivá teszik. Ezzel szemben minden olyan vallás, mely egyházzá vált, általános elterjedésre törekszik; ezért részint a hozzá való tartozást objektíve meg kell szerveznie és intézményesítenie kell, másrészt ezen az egyetemességen belül, ennek gyakorlati fenntartása érdekében arra kényszerül, hogy a hit és főként az életvitel vonatkozásában mindenkor nagy engedményeket tegyen követőinek. Ez a merev szembeállítás, bármennyire helytálló is a maga általánosságában, a maga merevségében és végsőkig vive mégis meghamisítaná a szekta és az egyház viszonyában kialakult valódi tényállást. Mindenekelőtt: a szektahit bizonyos eleme minden egyház számára, minden egyházon belül végső soron nélkülözhetetlen. Minden egyház – akárcsak a legtöbb világi tömegmozgalom – „szektaszerűen" alakul ki az olyan kisebbség lázadásából, amely társadalmilag-erkölcsileg különösen érzékeny saját formációjának benső ellentmondásai iránt. (A Jézus igehirdetése körül képződött első közösség is

kétségkívül szekta volt, csak Pál apostollal jelentkeznek az egyház első, még meglehetősen bizonytalan, gyakran még mindig szektaszerű körvonalai.) Továbbá éppen a vallás társadalmitörténelmi lényegének, társadalmi funkciójának álláspontjáról hamis volna, hogyha a szekták „igazi" vallásosságát egyoldalúan előtérbe állítanánk az egyházak megmerevedett, megmerevítő, eldologiasító rutinjával szemben. Igaz, hogy a szektaszerűség minden egyes új vallás kezdeteinél megtalálható, és az is igaz, hogy a vallásnak minden átmenet során szüksége van az ilyen ösztönzésekre, hogy a radikálisan megújított mindennapi életnek megfelelően regenerálódhasson, de csak az egyház képes arra, hogy a vallásos irányultságot a társadalmi összességre, minden ember életvitelére kiterjessze. Az egyház, mondja Max Weber, „kegyelem-intézet, amely fényét ki akarja terjeszteni az igazakra és a hamisakra, és éppen a bűnösöket akarja leginkább az isteni parancs figyelme alá vonni"[68].

Így hát azzal az igazi, társadalmi-történelmi ellentmondással kell szembenéznünk, hogy egyrészt valamely egyház keletkezése, belső megújulása többnyire szektaszerű tendenciákból indul ki, másrészt azonban az ilyen irányzat társadalmi-történelmi életképességét csak az őrizheti meg és fejlesztheti ki, hogy alkalmazkodik az átmeneti korszak valódi életszükségleteihez, ahogyan ezek a mindennapi emberek valódi mindennapi életében megnyilatkoznak, s ennek legfontosabb törekvéseit a vallásos megújulás, a vallásos újjászületés lényeges tartalmává teszi, ami rendszerint nem mehet végbe anélkül, hogy fel ne adják – jobban mondva: társadalmi kompromisszumokká fel ne hígítsák – a kinyilatkoztatásnak éppen azokat a tartalmait, amelyek eredetileg a vallásos megújulás közvetlenül legmagávalragadóbb részei voltak. Bizonyára tanulságos volna azoknak a változásoknak a részletes elemzése, amelyek során a paruziát, a világ utolsó ítélettel záruló végét a mindennapi élet szempontjából mind kevesebb kötelezettséggel járó „időtlen" messzeségbe tolták el, s amelynek során az izraeli Jézus-szekta a kereszténység világegyházává vált. Nincs lehetőségünk arra, hogy akár csak vázlatszerűen is kövessük a paruzia teljesen meghatározatlan időbe való kitolásának nagyon bonyolult és fölöttébb vitatott történetét, csak arra utalunk, hogy ez a fejlődés is

mély társadalmi ellentmondást tartalmaz. Ezt írja erről Buonaiuti, az apostolok utáni írásokat elemezve: „Ha Isten egy napon berendezi a világon az igazságosság és a béke birodalmát, vajon oly módon teszi-e ezt, hogy bevezeti a valóban empirikus egyenlőséget és szolidaritást, amely a világ javaiban való egyenlő részesedésen alapul, vagy inkább olymódon teszi, hogy bevezeti a szeretet és a testvériség abszolút törvényét, amely nem veszi figyelembe a kaszt- és osztálykülönbségeket, mivel ezek úgysem terhelhetik az emberek szellemi sorsát? Ez a két irányzat uralkodik a kereszténység történetében a második században."[69] Ez a kérdésfeltevés egészen világosan mutatja, hogy a lenti rétegek milyen társadalmi reményeket fűztek a közeli paruziához, így tehát csak időpontjának meghatározatlan messzeségbe való eltolása biztosíthatta, hogy a vallásos uralom elváljon a társadalom forradalmi átalakulásától; ezáltal persze elhalványul az eredeti plebejus szektaszerűség is, hogy helyet csináljon a vagyonosokkal való, erőteljesebben megszervezett modus vivendinek. Az egyszerűség kedvéért hadd utaljak még a kálvinista predesztináció-elmélet alakváltozására. Köztudomású, hogy a protestáns mozgalom eredetileg elsősorban a lelkiüdvösség intézményesítése ellen irányult, amelynek eldologiasító hatásai, mint láttuk, már áruvá-válásához, vele kapcsolatos áru- és pénzforgalomhoz vezettek. Mindazonáltal a „visszaélések" puszta elvetése nem volt ideológiailag elegendő e megújulás szempontjából; a lelkiüdvösségről kialakított régi, hitelét vesztett elképzelést valami radikálisan új felfogással kellett felváltani, hogy az emberek számára – a kor változásainak megfelelő – új transzcendens víziót nyújtsanak túlvilági sorsukról. Kálvin volt itt messze a legradikálisabb. A lehetőségét is elvetette annak, hogy az emberek földi életükön belül megismerhessék túlvilági sorsukat. „Elvileg elveti – mint Max Weber mondja – azt a feltételezést, miszerint másoknál magatartásukból meg lehet ismerni, hogy kiválasztottak vagy kárhozatra ítéltek-e, mert ez vakmerő kísérlet arra, hogy az ember behatoljon isten titkaiba. A kiválasztottak ebben az életben külsőleg semmiben sem különböznek a kárhozatra ítéltektől." A kálvinizmus elterjedése azonban társadalmi szükségszerűséggel döntő módosuláshoz vezetett. Az új, kapitalizálódó mindennapok emberei számára nemcsak a certitudo salutis régi, hitelét vesztett,

feudális formája vált elviselhetetlenné, hanem egyúttal a kialakuló új életformáknak megfelelő, új pozitív felfogást is kívántak. Max Weber így írja le ezt a korán megkezdődő átalakulási folyamatot: „Amennyiben eközben nem értelmezték át, nem enyhítették és nem adták fel alapjaiban a kegyelmi kiválasztást, annyiban a lelkészi tanácsok két egymással kapcsolatos típusa válik jellemzővé. Egyrészt egyenesen kötelességgé teszik, hogy az ember magát kiválasztottnak *tartsa,* és minden kételyt visszautasítson mint az ördög támadását . . . Az apostolnak azt az intését tehát, hogy tegyük ‚szikla-szilárddá' saját elhivatottságunkat, itt kötelességnek értelmezik, hogy a napi harcban vívjuk ki saját kiválasztottságunk és igazolásunk bizonyosságát. Így az alázatos bűnösök helyébe, akiknek Luther, ha bűnbánó hittel bíznak istenben, megígéri a kegyelmet, azok az öntudatos ‚szentek' nevelődnek ki, akiket a kapitalizmus ama heroikus korának acélkemény puritán kereskedőiben láttunk viszont, és akik közül néhány példányt még ma is megtalálhatunk. Másrészt pedig, hogy *megszerezze* ezt az önbizonyosságot, kiemelkedő eszközként *a fáradhatatlan szakmabeli munkát* ajánlják neki."[70] Különösképpen ennek az ideológiának a napjaink előestéjéig nyúló egyesült államokbeli előtörténete mutatja, hogy a mindennapi életben a sikeres kapitalista tevékenység lett a certitudo salutis világos, társadalmilag általánosan elismert ismérve. Ez a mozgás is bizonyítja, hogy az egyházi általánosítások miként fokozzák az eldologiasodást a vallásos ideológia struktúrájában. A certitudo salutisnak ez a „biztosított" formája nemcsak két eldologiasodást kíván, a földi életvitelét és az üdvösségét, hanem ebben még Kálvin eredeti radikális transzcendens-irracionális felfogásához képest is fokozódik az eldologiasító tendencia.

Az ilyen fejlődések nemcsak a nagyon radikális igehirdetések elhalványulását mutatják. Egyúttal egy olyan differenciálódás kettős üdvösség-perspektívája jelenik meg bennük, amely a vallásos magatartásban a túlcsigázott maximumtól egy még üdvbiztos minimumig terjed. Buonaiuti kimutatja, hogy a határozott fordulat az ilyen differenciálódás felé szorosan összefügg a kereszténység konstantinusi elfogadásával, államvallássá való emelésével. Caesareai Eusebius fejtegetéseit idézi arról, hogy vallási szempontból mennyire normális ez az életvitelre vonatkozó, radikálisan dualisz-

tikus útmutatás. Eszerint a keresztény életvitelnek két egymástól határozottan különböző normája van: „Az egyik kivezet a természetből, semmi köze sincs a megszokott és normális életmódhoz. Nem engedi meg a házasságot, sem a gyereknemzést. Nem tűri a tulajdonszerzést. Alapjaiban változtatja meg az emberek életbeli szokásait, és eléri, hogy az égi szerelem ösztönzésére csak istennek szolgáljanak ... De van egy másik élet is, amely nem veti el az emberi nem állami és társadalmi életének jogait és kötelességeit. A házasság, a gyereknemzés, a hivatás űzése, az állam törvényeinek elfogadása és a normális polgár feladatainak minden tekintetben való ellátása az élet olyan megnyilatkozásai, amelyek teljesen összeegyeztethetők a keresztény hittel, ha ahhoz a szilárd szándékhoz kapcsolódnak, hogy megőrizzék a jámborságot és az Úr iránti odaadást."[71] Döntően fontos itt, hogy mindkét norma igazán keresztényi, és hogy e normáknak egymás mellett kell létezniük és létezhetnek is egymás mellett. Magának Jézusnak az igehirdetése idején az „adjátok meg a Császárnak, ami a Császáré" legjobb esetben teljes vallásos közönyt jelent minden pusztán földi léttel szemben. Ahol erkölcsi gyakorlatra kerül sor, ott a gazdag ifjúnak, aki pontosan betartja ugyan a törvényeket, de nem képes arra, hogy vagyonát szétossza a szegények között, megszégyenülten és megváltatlanul kell elkullognia Jézus színe elől. De a kereszténység imént jelzett kettős általánossága már lehetőséget ad neki arra, hogy ilyen áldozat nélkül is az egyház teljes értékű (noha, mint az emberek többsége, másodrangú) tagjává váljon. Az egyház nagyon korán kezdődő szervezői ügyessége a szerzetesrendek segítségével normális korokban maradéktalanul integrálta összrendszerébe mindazokat, akik vallásos szempontból igényesebbek voltak. De Assisi Ferenc sorsa igen szemléletesen mutatja, hogy azért egyrészt itt is kompromisszumokat, olyan redukciókat kellett végrehajtani, amelyek segítségével az őszinte (szekta-) vallásosság szintén integrálhatóvá vált. Ahol ez nem volt lehetséges, többnyire vérbefojtott szektamozgalmak támadtak, az egész középkor folyamán. Bennük mutatkozik meg az itt mindenütt megtalálható összefüggés a mindennapok életbevágó ellentmondásai és a spontán időszerű vallásos szükségletek között.

Ezek az ellentmondások mindenekelőtt abban nyilvánulnak

meg, hogy a szekták vallásossága oly gyakran vágott egybe a plebejus mindennapok robbanásaival, ezek közvetlen anyagi szükségleteivel. Kezdetben az eredetileg plebejus szekták sok válság után lassanként feloldódtak a konstantinusi államegyházban, a középkorban ezek a szekták gyakran egészen nyíltan fellázadnak az állítólag keresztény, feudális társadalmi hierarchia ellen. Csak a kapitalizmus keletkezésével alakulnak ki teljességgel új formák, amelyekben azonban – mutatis mutandis – hasonló átalakulások ismétlődnek meg, a szektaszerűségtől az egyházszerűségig. Minél inkább áthatja a kapitalizmus az egész társadalmat, minél inkább aláveti törvényeinek e társadalom teljes mindennapi életét, annál nagyobbra nő a távolság a szubjektíve őszinte vallásos hit és az egyházhoz való tartozás között. Sajnos erről az oly fontos problémáról szinte egyáltalán nem végeztek még csak némileg megbízható empirikus-szociológiai vizsgálatokat sem, így hát mi magunk is csak nagyon kevés konkrét ismerettel rendelkezünk a jelenkorra vonatkozólag; sem az egyházon belüli valódi hivők nagyságrendjéről nem tudunk, sem arról, hogy az egyház tagjai miben hisznek vagy kételkednek, miért tartoznak még az egyházhoz stb. Csak hogy némiképp jelezzem az itt támadó problémákat, idézem Max Weber néhány megjegyzését erről a komplexusról, így a vallásosságról mint az értelmiségiek sznobizmusáról, akik „benső termeiket stílusos módon garantáltan valódi régi dolgokkal akarják berendezni";[72] beszél egy Egyesült Államokból való kereskedelmi utazóról, aki felvilágosítja őt a vonatban: „Uram, tőlem mindenki hihet vagy nem hihet tetszése szerint; de: ha olyan farmert vagy kereskedőt látok, aki egyáltalán nem tartozik felekezethez, akkor az 50 centre sem jó nekem: *mi bírhatja rá arra, hogy megadja nekem a pénzt, ha semmiben sem hisz?*"[73]; másutt egy baptistakeresztelésről beszél, amelyre azért került sor, mert az illető bankot akart nyitni, mégpedig olyan vidéken, ahol nagyon kevés a baptista. De a keresztelés mégis megszerzi számára az ügyfeleket, mert a baptista keresztelést megelőző pontos életmód-vizsgálat „olyan abszolút garanciának számít valamely gentleman etikai és főként: üzleti kvalitásait illetően, hogy ez konkurrenciamentesen biztosítja az illető számára az egész környék bankletétjeit és a korlátlan hitelt. Máris ‚befutott ember'".[74]

Weber példái végletesek talán, de minden bizonnyal a felekezethez tartozók nem jelentéktelen százalékára érvényesek. A mai egyház persze sokkal kevésbé határozza meg a társadalmi élet mindennapi jelenségeit, mint ahogy a középkorban tette. Akkor, legalábbis a külső látszatot tekintve, az egyház hivő tagjának kellett lenni ahhoz, hogy az ember egyáltalán gyakorolhassa életfunkcióit a rendi hierarchiában, és az eretnekség gyanúja nagyon gyakran veszélyeztette az emberek üzleti, sőt fizikai létét is. A kapitalizmusban csökkent ugyan ez a veszély, de csak csökkent és korántsem tűnt el teljesen, noha inkvizíciószerű szankciók már nem vethetők be. De Max Weber most említett magatartási példái tömeghangulatokat fejeznek ki, amit napjainkban Herbert Wehnernek, ennek a rendkívül ügyes szociáldemokrata manipulánsnak a példája is mutat, aki a godesbergi program elfogadtatása során indíttatva érezte magát arra is, hogy templomi prédikációkat tartson. A weberi tömény anyagi érdekekhez tehát még hozzátehetjük azt is, hogy a társadalmi comme il faut elérése érdekében nyilvánosan meg kell játszani a „hivő hozzátartozást" valamely felekezethez. A XVII–XVIII. században ideológiai harcok voltak szükségesek ahhoz, hogy társadalmilag hihetővé tegyék: a vallástalanság vagy akár az ateizmus egyáltalán összegyeztethető az erényes élettel. A XVIII. századi udvari ateizmus bizonyos, politikailag-társadalmilag még haladó körökben is alátámasztotta ezeket a vallástalansággal szembeni előítéleteket; gondoljunk a *Rablók*-ra, Robespierre-nek az ateizmus „arisztokratizmusa" ellen intézett támadásaira. Ez ellen csak akkor lépett fel erőteljes ellenmozgás, mely természetesen nyomot hagyott a polgári szabadgondolkodáson is, amikor a XIX. századi forradalmi munkásmozgalomban elterjedt az ateizmus mint minden jogosult emberi törekvés teljesen evilági, földi beteljesedésének világnézete; persze társadalmilag továbbra is bizonyos mértékig tipikus marad, mint ezt már kimutattuk, a kivetettség Niels Lyhne-i sorsa.

Mégis jellemző volt e korszak ideológiai ellentmondásosságára, hogy jelentős költők ismételten és plasztikusan – tragikus felfogásban – ábrázolták, gyakorlatilag mennyire összeegyeztethetetlen Jézus etikai-emberi igehirdetésének követése a fennálló társadalommal; korábban utaltunk már Dosztojevszkijre és Tolsztojra.

Ez igazi ellentmondás, és ezért alkalmas arra, hogy társadalmitörténelmi szempontból újból megvilágítsunk egy imént kimutatott, belsőleg ellentmondásos és egyúttal megszüntethetetlen viszonylatot. Arra a megtörhetetlen varázslatra gondolunk, amely csaknem két évezred óta az újtestamentumi Jézus személyiségképéből sugárzik ki. Nem volna itt értelme annak, ha részletesen foglalkoznánk azokkal a durva ellentmondásokkal, amelyeknek következtében megfér egymás mellett minden a mágikus csodatevéstől a magasrendű, tisztán emberi tevékenység hirdetéséig. Hiszen a különböző korok a tárgyilag oly összeegyeztethetetlen anyagot mindig különféleképpen értelmezték, a mindenkor égető társadalmi szükségleteknek megfelelően, és a Jézus-alak oly hosszú idő óta tartó elevensége éppen az ilyen értelmezések – nagy belső változásoknak alávetett – társadalmi kontinuitását jelenti. E kép hosszú élete egyszerre fejezi ki a szektavallásosság kettős jellegét, erejét és gyöngeségét is. Az erő onnan fakad, hogy a társadalmat erőteljesen felkavaró, gyakran megingató, igazi szekták a valódi, nagyobb, könnyebben riasztható embercsoportokat mélyen megmozgató ellentmondásokból indulnak ki, s ezek számára keresnek olyan emberhez méltó kiutat, amely szétfeszíti az uralkodó eldologiasodásokat és elidegenedéseket. Ebből következik, ami szemléletesen kidomborodik már Jézus esetében is, hatásának túlnyomórészt plebejus orientációja, hiszen a kiindulópont, a gondolati irány és a célkitűzés még ott is plebejus jellegű, ahol a szekta tanításának döntő megfogalmazásai közvetlenül intellektuelektől indulnak ki (Thomas Münzer). Ez nagyonis érthető. Tegyük fel, hogy valamely társadalmi forma felbomlófélben van; de ezt elsősorban az alsóbb rétegekben élik úgy át, mintha megrendült volna a létezés egész alapja, míg e folyamat fenti haszonélvezőit ez esetleg viszonylag kevésbé intenzíven érinti (gondoljunk például arra, miként hatott a parcellatulajdonosok eredeti, viszonylagos egyenlőségének megsemmisülése az athéni és római polisz-polgárra.) De növekvő egyenlőtlenség esetén is, még ha ez nem fejlődik is ki akut társadalmi válsággá, társadalmilag szükségképpen hasonlóak a reakciók. Senki sem állíthatja, hogy az ebből kiinduló ideológiai-vallásos plebejus ellenzéknek feltétlenül és mindig Jézusra kellene hivatkoznia, noha, természetszerűleg a Bibliához kapcsolódik.

Gondoljunk csak a más összefüggésben már idézett verssorokra: „Míg Ádám ásott s Éva font, a nemesember merre volt?"*

De éppilyen nyilvánvaló, hogy a kufárok kikorbácsolása a templomból, a gazdag ifjúval folytatott párbeszéd, a hegyibeszéd stb. nagymértékben szolgáltathattak és valóban szolgáltattak is ilyen jellegű csatlakozási pontokat. Az aktuális szükségleteknek, az aktuális célkitűzéseknek, a kiválasztók osztályhelyzetének stb. megfelelően fölöttébb különböző Jézus-képek alakulnak ki. Korántsem állítható, hogy az élete követéséről szóló traktátusok egytől egyig közvetlen értelemben forradalmasító célzatúak; mégis közös az az intenciójuk, hogy fel akarnak lépni az egyházi hatóságok által elméletileg és gyakorlatilag kultivált bibliamagyarázatok eldologiasító és ennek közvetítésével elidegenítő hatásai ellen. Meister Eckart például közvetlen-társadalmi értelemben bizonyára nem volt foradalmár. Mégis egy prédikációban, amely, nem véletlenül, a kufárok templomból való kiűzetését választotta tárgyául, megtámadta az úgynevezett jócselekedeteket mint eldologiasodásokat és elidegenedéseket, mint Jézus igazi követésétől eltérő tévutakat: „Lássátok, kedves gyermekeim, mindezek *kufárok:* akik óvakodnak a durva bűnöktől és szívesen volnának jó emberek és megteszik a maguk cselekedeteit isten tiszteletére, böjtölnek, virrasztanak, imádkoznak és így tovább, és mindez csupa jó cselekedet: és mégis abban a szándékban teszik meg, hogy a mi Urunk ad nekik ezért valamit, vagy olyasmit tesz velük, ami nekik kedves. Mind kufárok ezek! Egészen durva értelemben."[75] Mivel mármost a mindennapi élet emberei közvetlen kapcsolatban állnak azzal, ami őket a gazdasági fejlődés mindenkori állásából kiindulva elidegeníti és lealacsonyítja, emberi létezésükben veszélyezteti, sőt elpusztítja, az ilyen beállítottságú prédikációk szükségképpen felemelően és lelkesítően hatnak, mivel az elidegenedést közvetlenül személyesen, emberileg, direkt módon utasítják el. És mivel ilyen indulatok – amelyek minden egyes szubjektív esetben szubjektíve érthetőek és jogosultak – túlmutatnak a megszokott mindennapokon, és mivel már indulatilag is és főként gondolattá emelkedve túlhaladnak a puszta, közvetlen partikularitáson, és mivel

* „Als Adam grub, und Eva spann,
wo war denn da der Edelmann?"

végső szándékuk, az itt mindenütt előtérben álló embertársak közvetítése révén, saját kiútjuknak a többi emberek sorsával való összekapcsolása révén végső soron a magáértvaló nembeliségre irányul, nem véletlen, hogy az olyan alakok, amilyen Jézus, igehirdetésükben és igehirdetésükkel tartós hatásokra tesznek szert, amelyek csak a művészet és a filozófia legnagyobb teljesítményeivel hasonlíthatók össze. Nem véletlen, hogy az utolsó kétezer évben Jézus személyének hatása csak Szókratészével mérhető összse; ami a közvetlen tömegekre és nemcsak az intellektuális-gondolati fejlődésre gyakorolt hatást illeti, Jézusé természetesen sokkal hatalmasabb, mint a görög filozófusé. Kétségkívül a marxista valláskritika hiányossága, hogy nem figyelt fel eléggé a komplexusnak erre az oldalára. Kolakowskinak teljesen igaza van tehát, ha ezt a problémát külön tanulmányban veti fel. Csak abban téved, hogy hamisan általánosítja a jelenséget, és úgy véli, Marx szintén átvette és továbbvitte ezt a motívumot, amelynek „gyökerei Jézusnál találhatók meg, amely a modern kereszténységben jelen van, többnyire az eretnekségben, és fölöttébb ritkán az egyházban".[76]

Helyes ugyan, de nem elegendő, ha észrevesszük a mindennapi élet egyes emberéből közvetlenül a magáértvaló nembeliségre irányuló intenciót és elismerjük – korántsem jelentéktelen, de mégis fölöttébb problematikus – értékét az elidegenedés ellen folytatott harc szempontjából. Fontosabb azonban, hogy az ilyen intenciók lényegét és az emberiségnek saját nembeliségéért folytatott harcában betöltött szerepét helyesen ismerjük fel és megfelelően értékeljük. Ha most eddig elért nézőpontunkról még egyszer összefoglalóan szemügyre akarjuk venni a szekták és az egyházak viszonyát, akkor, egészen általánosan szólva, a következő eredményre jutunk: az egyház mint átfogó, általános érvényességre irányuló szervezet a legszorosabb összefüggésben áll az emberek által mindenkor elért, megvalósított vagy megvalósulóban lévő magábanvaló nembeliséggel. (Gondoljunk csak a kálvinizmus fejlődésére, ahol a sikeres evilági tevékenység és a lelki üdvösség viszonyának immár nem szektaszerű, késői formája a korakapitalista magábanvaló nembeliség fölöttébb következetes és befolyásos kifejezésévé vált.) Ebben a vonatkozásban az egyház, mint láttuk, mindig párhuzamos társadalmi jelenség az állammal, amelynek történelmé-

vel történelme a legkülönfélébb és legbonyolultabb formákban mindig elválaszthatatlan kapcsolatban marad. Mindkét szervezet a társadalom mindenkor megvalósított vagy közvetlenül megvalósítás előtt álló fokához kapcsolódik, így hát a mindenkor elért gazdasági struktúra felépítményéhez és e struktúrát létrehozó és belőle fakadó gazdasági-társadalmi tendenciákhoz tartoznak. Éppen ennek a tényállásnak az alapján tiltakoztunk Hegel felfogása ellen, amely szerint a vallás az abszolút szellem kibontakozásának egy szakasza. Az egyház összes olyan kísérletét, hogy az e kérdésekkel kapcsolatos gyakorlatilag elháríthatatlan állásfoglalásokat (tehát a dogmákat, teológiai értelmezésüket és megokolásukat stb.) gondolati általánosítások útján rögzítse, stabilizálja, működésképessé tegye, a mindennapi élet meghódításának ezek a kísérletei határozzák meg, és nem megfordítva. És mivel, mint már szintén kimutattuk, az egyház mindig főfeladatának tekintette, hogy az emberek mindennapi életét, egészen az egyes emberig lemenően, szabályozza és vezesse, nagyon gyakran konkurrensévé, sőt ellenfelévé válhat az államnak, noha mindkettő alaptörekvése az, hogy serkentse, megszilárdítsa, biztosítsa a magábanvaló nembeliség mindenkor elért (vagy elérendő) fokát.

Mármost itt kezdődik a szektáknak az egyházakra gyakorolt ellentmondásosan paradox befolyása. Amikor korábban arról a tartós varázslatról beszéltünk, amely Jézus alakjából, szavaiból, tetteiből sugárzik ki, akkor éppen erre a problémára céloztunk. Az egyes ember mindennapi életének ideológiai kormányzása ritkán sikerülhet másként, mint hogy magasztos eszményeket mutatnak fel neki, amelyek gyakorlati megvalósítását jó lelkiismerettel el lehet halasztani. A robbanóan patetikus vallásosságra (Jézustól kezdve) tehát éppúgy szükség volt, mint arra, hogy a paruziát a már jelzett módon egyidejűleg sohanapjára halasszák el. Az egyház csak az ilyen, persze tartalmában, struktúrájában gyakran változó, ideológiával kormányozhatja eredményesen az átlagos mindennapokat és töltheti be – az állammal párhuzamos – rendező funkcióit. Itt számunkra e komplexus ideológiai mozzanata a legfontosabb. Ez gyakorlatilag mindig a mindenkori gazdasági-társadalmi-politikai status quo megtartását, vagyis, ha a kérdést ideológiailag vetjük fel, a mindenkori magábanvaló nembeliség támo-

gatását tűzi ki célul. Az egyházak ideológiatörténete, úgy hisszük, rögtön érthetővé és áttekinthetővé válik, ha ezt az intenciót mint vezérlő középponti feladatát vesszük szemügyre.

Teljesen más a helyzet a szektavallásosság esetében, amelyet először sajátossága szerint és nem az egyházi vallásosságban játszott szerepének viszonylatában veszünk szemügyre. Itt egy emberi eszményt keresnek, az emberi magatartás példaképszerűségét, és látszólag meg is találják, mégpedig abban a magatartásban, amely az egyes ember egyéniségéhez folyamodik – nagyon gyakran, sőt többnyire elvetve vagy legalábbis mint lényegtelen dolgot félretolva az érvényben lévő eldologiasító törvényeket –, de úgy, hogy az illető egyes embernek embertársaival kapcsolatos gyakorlati magatartásában kell kipróbálnia és igazolnia elhivatottságát az üdvösségre. Az olyan parancsolatban, mint „A mit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal" vagy „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat" kétségkívül ilyen szándék nyilatkozik meg, amely messze túlmutat a puszta magábanvaló nembeliségen s amely a magáértvaló nembeliségre mint az emberhez egyedül méltó lelki mibenlétre irányul. Az előző fejezetben részletesen beszéltünk arról, hogy az úgynevezett magasabbrendű ideológiák, a művészet és a filozófia milyen szerepet játszik ennek az emberi szintnek a tisztázásában és tudatosításában, amely szinthez a gazdasági fejlődés és a neki megfelelő magábanvaló nembeliség csak a lehetőség – persze nélkülözhetetlen – mozgásterét biztosítja, de amelyet kizárólag maguknak az embereknek a tettei valósíthatnak meg. A művészet és a filozófia ezt úgy teszi meg – mindegyik a maga specifikus eszközeivel, mindenkor a társadalom valódi állásából és az ennek megfelelő magábanvaló nembeliségből kiindulva –, hogy konkretizálni próbálja, milyen formákban, milyen közvetítések kihasználásával, milyen konfliktusok felvetésével ölthet alakot az adott jelenkor társadalmi életében a magáértvaló nembeliség. A szubjektíve őszinte, hasonló célokra irányuló valódi szektavallásosság is felvet ilyen problémákat, s így kétségkívül bekapcsolódik az emberi törekvéseknek ebbe a sorába; ennyiben Hegelnek félig igaza volt, amikor a művészettel és a filozófiával együtt tárgyalta mint abszolút szellemet, de persze tévedett, mint már hangsúlyoztuk, amikor nem

vette figyelembe, hogy az egész vallásnak nem lehetnek ilyen intenciói, csak ezeknek a specifikus áramlatainak, amiből az a további eltévelyedés következik, hogy a vallások összességén belül kibontakozó ilyen tendenciák specifikus problematikája szükségképpen egyáltalán nem került kifejtésre.

De szerintünk éppen ez a sajátosság a fontos az itt döntő tényállás tisztázása szempontjából. A teológiát és a filozófiát, a vallást és a költészetet természetesen eddig is összehasonlították már, de ezek az összevetések mostanáig – létszerűen – nagyon kevés lényeges dolgot hoztak napvilágra. A költészettel való összehasonlítás már Feuerbachnál is felmerül, de csak egy ponton érinti a valódi problémát, és ott is tisztán véletlenszerűen, így hát ebből sem vonhatta le a valódi következtetéseket. Feuerbach ugyanis az ellen védekezik, mintha filozófiája, amely le akarja leplezni a vallásos elidegenedést, szétrombolná a valóság költészetét. Védekezése azonban ontológiailag teljesen fordított módon megy végbe. Ugyanis, ha az összes antropomorfizáló tendenciát eltávolítják az emberek gyakorlatából és az összes teleológiai elemet a természetképből (és a társadalom objektív képéből), ez olyan hatalmas haladás, amely nélkül nem lehetne valóságosan legyőzni a vallásos elidegenedést. Feuerbach világképe sok szempontból zavaros itt. Ezért ezt mondja: „Oly kevéssé szüntetem meg a költészetet, a poézist, a képzeletet, hogy ellenkezőleg, a vallást is csak *annyiban* szüntetem meg, amennyiben nem költészet, hanem közönséges próza." Itt persze felbukkan egy egészséges, továbbfejleszthető gondolat, amikor azt mondja: „a vallás költészet. Igen, költészet; de abban különbözik a költészettől, és általában a művészettől, hogy a művészet nem tünteti fel másnak a teremtményeit, mint amik, vagyis a művészet teremtményeinek mutatja őket; a vallás viszont képzelt lényeit valóságos lényeknek tünteti fel."[77] A termékeny lehetőség a tagadásban rejlik, annak megállapításában, hogy a művészi tételezésnek (és befogadásnak) előfeltétele az, hogy az eközben tételezett tárgy nem valóságosan létező, hanem mimetikusan reprodukált dolog, míg a vallásos kinyilatkoztatások azzal az igénnyel lépnek fel, hogy nem pusztán egy hiteles valóságot jelentenek, hanem éppenséggel *a* valóságot, a tulajdonképpeni, igazi valóságot. Persze Feuerbach is észreveszi ezt a különbséget, de

megáll a pusztán ténymegállapító, úgyszólván ismeretelméleti szembeállításnál, és csak azt bizonyíthatja be, hogy a valóság költői felfogását a vallásos tárgyak nem valóságos tárgyiasságának nem kell prózává degradálnia.

Itt azonban, éppen ontológiailag, sokkal többről van szó. Mert éppen azáltal, hogy a költészet mimetikusan ábrázolja az objektív valóságot és nem törekszik többre, mint egy ilyen mimézisre, abban a helyzetben van, hogy megteremti a képmásszerűség egynemű közegét, és itt az életben ható tendenciák más arányokhoz, más hangsúlyokhoz, más elrendezésekhez stb. juthatnak, mint amivel a mindennapi életben rendelkeztek, de anélkül hogy ezzel lényegileg megsértenék az összfejlődés nagy történelmi igazságát. Ez természetesen nem jelenti a történelmi hic et nunc konkrét valóságának elvetését. Ellenkezőleg. Éppen ezt mint folyamatot kell a maga összmozgásában a művészi megformálásnak megőriznie, de nem mint általánosított képmást és posztulátumot (mint a filozófiában), hanem mint mozgató elvet, amely szervesen összekapcsolja az egyéni életsorsokat az emberi nem útjával. Minden nagy művészetnek, mint kimutatták, az a tendenciája, hogy egyéni emberi sorsokban, s ha szükséges, akkor tragikus konfliktusokban, megmutassa az utat, amely az embereket a mindenkor adott magábanvaló nembeliségtől egy innen lehetséges – noha akkoriban empirikusan meg nem valósított, sőt esetleg általánosan társadalmilag meg nem valósítható – magáértvaló nembeliség felé vezérli. A vulgáris empirizmus vagy, esztétikaileg szólva, a naturalizmus álláspontjáról tehát úgy látszik, mintha minden nagy művészetben volna valami utópisztikus elem. De ez csak empirikus-naturalista látszat. Ugyanis ha itt a művész azt a mozgást ábrázolja, amelyet az egyén történelmileg és egyénileg meghatározott magáértvaló nembelisége felé tesz meg, akkor sem egy társadalmi állapotot, sem pedig egy embertípust nem előlegez utópista módon, hanem a konkrét emberek meghatározott, konkrét létében jeleníti meg azokat a társadalmi-emberi energiákat, azokat a konkrét életmeghatározásokat, amelyekből egy meghatározott társadalomban a benne lehetőségként rejlő magáértvaló nembeliség a konkrét magábanvaló nembeliségből kinőhet és – nagyon gyakran csak tragikusan – megvalósulhat. A nagy művészet társadalomontológiai-

lag nem utópista módon ábrázolja ezt a partikuláris emberekben rejlő mozgató erőt, amely túl akarja hajtani az embert saját praktikularitásán. Elemi tényről van itt szó, amely sok ember életében játszik bizonyos szerepet, még ha a mindennapi életben az ilyen nekifutások nagyon gyakran puszta vágyak maradnak is, s nem haladnak túl a saját benső létezése miatt érzett meghatározatlan viszolygáson, és még csak arra sem elegendők, hogy az emberek valóban megkíséreljék gyakorlati megvalósításukat. Az ebből a talajból kinövő mindennapi konfliktusok tipikus lényege fényt vet e konfliktusok természetére. Az egyedi embernek saját partikularitása fölé való emelkedése olyan aktus, amely a legmélyebben személyes és ettől elválaszthatatlanul döntő meghatározásaiban objektíve társadalmi is. Senki sem emelkedhet a saját emberi partikularitása fölé, ha nincs eltökélve arra, hogy adott esetben konfliktusba kerüljön az uralkodó magábanvaló nembeliséggel és hogy helytálljon ebben a konfliktusban. A puszta, merő bensőség, amely kitér az ilyen próbatételek elől, és tisztán bensőséges akar maradni, nem bizonyíthatja be saját valódiságát, tehát az e bensőséget mégoly mélyen átélő ember számára is pusztán elvont lehetőség marad, mely az ember formálására képtelen. Mivel mármost a nagy költészet éppen azokat az átmeneteket tételezi központi tartalmául, amelyek a partikuláris ember saját többémár-nem-partikuláris énje felé vezetik, megformálásai lehetnek ugyan fantasztikusak, és nem vágnak feltétlenül egybe a kor meghatározott empirikus létével, de mélyebb történelmi igazsággal rendelkeznek, amelynek semmi köze sincs az utópiákhoz, ellenkezőleg, a legmagasabbrendű, nem mindig megvalósított, de a történelmi folyamatban reális lehetőségekként bennerejlő tendenciákat világítják meg.

Kissé behatóbban kellett kifejtenünk a nagy művészetnek ezt az oldalát, hogy fényt deríthessünk a nagy művészet „valótlansága" és a legigazabb vallásos élmények „valósága" közti fontos ontológiai ellentétre. Vitathatatlan, hogy a jelentős vallásos személyiségek igehirdetései mindig a már-nem-partikuláris embert, magáértvaló nembeliségét tartják szem előtt. Ezt gyakran radikálisan kompromisszummentes módon teszik, és ez az oka annak, hogy lenyűgözően hatnak kortársaikra, és – persze csak időnként –

az utókorra is. Ennyiben tehát úgy látszik, Feuerbachnak igaza van a maga párhuzamával, amely csaknem azonosítást jelent. A valódi létszerű különbség, amely a valóságra törekvő összehasonlításnál felmerül, első pillantásra csekélyebbnek látszik, árnyalati, kifejezésbeli különbségnek, de ha behatóbban vesszük szemügyre, akkor rendkívül messzemenő következményekkel jár. E különbségtétel lényegét tömören így fogalmazhatjuk meg: a vallásos igehirdetés, a partikuláris ember legyőzésére ösztönző vallásos felhívás átugorja – az esetek túlnyomó többségében tudatosan – e mozgás társadalmi mozzanatát, s az így kialakuló folyamatot (esetleg kozmikus háttérrel rendelkező), tisztán a lélekben lezajló folyamatnak tekinti, amelynek során az emberben lakozó transzcendens, isteni elv legyőzi az ember pusztán teremtményszerű, földi, testbeli-társadalmi mozzanatait. Az aszketikus mozzanatokat most nem vesszük figyelembe. „Jóllehet a lélek kész, de a test erőtlen", mondja Jézus Gecsemánéban, és ezt csak azért említjük meg, mert már ezzel is végbemegy egy hangsúlyeltolódás a művészethez képest: a művészet a partikularitást a maga teljességében, a teljes fizikai-társadalmi emberben győzi le, a vallásban az egész ember széthasad egy szellemi és egy fizikai részre, aholis az előbbi a transzcendenciából származik és ott érzi magát otthon, az utóbbi pedig biológiailag-társadalmilag determinált életköréhez van bilincselve. (Ehhez a szembeállításhoz semmi köze sincs annak a földi-etikai konfliktusnak, hogy az ember bátran odaadja-e magát valamilyen ügynek vagy gyáván elmenekül előle; a gyávaság éppúgy összemberi indulat, mint ellentéte, és a bátorság nem lehet biológia-fölötti vagy akár társadalomfölötti tulajdonság.)

De ezzel a transzcendens szembeállítással a partikularitás fölé irányuló intenciók elvesztik a mindenkori konkrét társadalmi-történelmi létbe lenyúló gyökérzetüket, és elvesztik kapcsolatukat is ezzel a léttel. Bármily bensőségesen fonódik is össze a saját partikularitásától elszabadulni akaró lélek embertársainak sorsával, felemelkedése mégis társadalmilag légüres térben megy végbe, amely legjobb esetben tisztán közömbös ezeknek az aktusoknak a lényege szempontjából. Ezért az „Adjátok meg a Császárnak, ami a Császáré" csak a valóban várt, nemsokára beköszöntő parúzia árnyékában tud gondolatilag-érzelmileg túlvezetni a szűk-indivi-

duális magán-lét és partikularitás szféráján. De itt is csak a világvége-várás indulatai révén, szubjektív átszellemültséggel teheti meg ezt. Ha a parúzia elveszti ezt az időszerűségét, akkor az összes olyan tendenciáknak, amelyek szubjektíve túl akartak haladni a partikularitáson, a gyakorlatban és ezért etikailag-valóságosan is be kell épülnie valamiképpen a meglévő magábanvaló nembeliségbe, így ezek a partikularitás legyőzésének éppen azt az igazi mozgatóerejét veszítik el, amelynek igazsághű ábrázolása a művészi mimézist jellemzi. Tehát az ember partikularitásának meghaladására irányuló intenció a szektavallásosság közvetlen valódiságában átugorja a mindenkori magábanvaló nembeliséget, ahelyett hogy vele eleven és ezért ellentmondásos kölcsönhatásban törekedne a magáértvaló nembeliségben rejlő személyiség partikularitás-fölöttiségére, és éppen ezért építhetik be olyan könnyen ezt az intenciót az egyházak azokba a rendszereikbe, amelyeket a magábanvaló nembeliség védelmére és megóvására alakítottak ki.

A partikularitáson túltörekvő vallásos mozgalmakat és nézeteket az egyházak a szekta-szándékokkal szemben újból és újból átintegrálják a magábanvaló nembeliség végleges helyeslésébe, feltéve, hogy ezeket a szektákat nem irtják ki egyszerűen erőszakkal. (Gondoljunk a szerzetesrendek történetére, mindenekelőtt Assisi Ferencnek és mozgalmának a sorsára vagy a kálvinizmus fejlődésére.) Az átlagos egyházi vallásosság számára az a fontos, hogy a szektakezdeményezések minden emberileg magasrendű és jelentékeny próbálkozását beépítsék a hivatalos hit kánonjába, hogy segítségükkel lehetőség szerint emocionálisan helyeslő indulatokat váltsanak ki; mindezt azonban úgy hajtsák végre, hogy ebből ne lehessen a társadalmi status quót zavaró gyakorlati következtetéseket levonni, és hogy a magábanvaló nembeliség zavartalanul rendezze és irányítsa de facto tovább a mindennapok emberének cselekedeteit. Így például a Hegyibeszédhez hasonló vallásos emanációkat sohasem nyilvánítják érvénytelennek. Ellenkezőleg. Az egyházi hit kánonjához tartoznak, csakhogy az egyházon belül olyan – gyakran kimondatlan – egyezmény jön létre, hogy senki se láthasson ezekben ténylegesen megvalósítandó élet-kötelességet. (Gondoljunk Tolsztojra.) A szektáknak a magáértvaló nembeliség irányában tett előrenyomulásai, amelyek a saját szférájukban leg-

jobb esetben „bornírt beteljesülések"-re, etikai-utópisztikus zsákutcákba vezethettek, ilymódon erényes-dekoratív háttérül szolgálnak az éppen fennálló rendhez való feltétel nélküli alkalmazkodáshoz. Minél előbbre halad a kapitalista fejlődés, annál magasabbra emelkedik így a vallásban is a magábanvaló nembeliség: a gazdasági, társadalmi, politikai, ideológiai status quo mint minden egyes cselekedet áthidalhatatlan korlátja.

Max Webernél könnyűszerrel tanulmányozhatjuk, hogy milyen hatalmas ez a korlát. Összes kortársa közül talán ő tanulmányozta a legbehatóbban a szekták és az egyház közti különbséget és ellentétet, és mint iménti idézeteink is mutatják, saját kortársaira vonatkozólag semmilyen illúziót nem táplált az egyházakhoz tartozó emberek vallásosságáról. Mégis a Hegyibeszéd etikája úgy jelenik meg nála, mint minden politikai tevékenységgel szemben az abszolút, korlátokat áthágó másik lehetőség. Weber be akarja bizonyítani, hogy a politika szükségképpen kizárólag a magábanvaló nembeliség területén mozog, hogy a forradalmi tendenciák – igaz: nem mindig – gyakorlatilag ezen a szinten mozognak és túlnyomórészt a politika eszközeivel (erőszak stb.) operálnak, politikailag-ideológiailag mitsem különböznek a „reálpolitikától" és csak egyetlen eszményi ellenpólusuk van: éppen a Hegyibeszéd. Így alakul ki nála mint a társadalmi-emberi gyakorlat egyetlen alternatívája: reálpolitika vagy Hegyibeszéd, noha maga is pontosan tudja – sőt ironikusan-demagóg módon poentírozza is tudását –, hogy valamely etikai szektásság reálisan egyáltalán nem befolyásolhatja az emberek társadalmi cselekvését, hanem reakciós karikatúrává kell válnia. „Aki az evangélium etikája szerint akar cselekedni, az tartózkodjék a sztrájkoktól – mert kényszert jelentenek –, és lépjen a sárga szakszervezetekbe."[78] Weber megkönnyíti magának a vitát, minthogy a súlyt az erőszakra (reálpolitika) és elvi elutasítására (Hegyibeszéd) fekteti. Így hát eközben elméletileg ugyanaz elé a hamis dilemma elé kerül, mint az egyházak, csupán, személyesen, világi-szkeptikus hangsúlyokkal: valójában az emberek csak a magábanvaló nembeliség formáiért harcolhatnak; mindaz, ami túlmutat ezen, szubjektív, társadalmilag irreális marad. Itt nem foglalkozhatunk azzal, hogy ebben személyiségének tragikus meghasonlása nyilatkozik meg.

Weber a mi szemünkben ezen a ponton az uralkodó kortendenciák puszta reprezentánsa. A kapitalizmus kiterebélyesedése és elmélyülése tendenciálisan lehetetlenné tesz minden olyan törekvést, amely meg akarná haladni társadalmilag a magábanvaló nembeliséget, személyesen pedig az egyes ember partikularitását. A tizenkilencedik században még nagyszabású kísérletek történtek erre az ideológiai meghaladásra, de ezek persze túlnyomórészt a szektavallásosság korlátai között mozogtak; gondoljunk itt elsősorban Tolsztojra, aki persze ösztönös-költői és ezért ontológiai-kritikai beállítottsága folytán újból és újból áttör a korlátokon, mivel tragédiákban és tragikomédiákban nagyszabásúan ábrázolja, milyen emberi következményekkel jár, ha a magáértvalóságra törekedve az ember átugrik a magábanvaló nembeliségen. De az általános fejlődés az ember partikularitásának dicsőítéséhez és kanonizálásához vezet.

Nem új dolog a filiszteri kiegyezés a mindenkor fennálló renddel. Csupán az az új, hogy a szubjektíve lázadó, szubjektíve haladást és filiszterellenességet hirdető értelmiség – objektíve – mégis elérkezik a partikularitás védelméhez mint olyan létezési módhoz, amely az ember számára nem pusztán egyedül valóságos, hanem hozzá egyedül méltó, egyedül autentikus is. Elég talán André Gide-nek arra a harcára utalni, amely az „action gratuite" dicsőítésében csúcsosodik ki, és oda vezet, hogy az ember csak akkor tekinthető „igazinak", „szabadnak", „önmagának", ha spontánul és kritikátlanul követi pillanatnyi ösztönzéseit, vagyis ha még bensőleg sem tesz kísérletet arra, hogy saját pillanatnyi partikularitása fölé emelkedjék, ellenkezőleg, ezt a partikularitásban való megrekedést emeli gondolatilag-költőileg az igazi emberi lét szintjére. Ha ontológiai következményeinek szempontjából vesszük szemügyre ezt a tendenciát, akkor azt látjuk, hogy Gide ezzel korántsem magányos őrszem, ellenkezőleg, az imperialista korszak kapitalista kultúrájának egyik általános tendenciáját fejezi ki. Nem foglalkozhatunk itt behatóbban ezzel a kérdéssel. Nem éri meg, hogy a legkülönfélébb időről időre uralkodó ideológiai irányokban, a dadaizmustól a szürrealizmuson át a happeningig részletesen kimutassuk, a maguk kiélezett, átmeneti jelenségmódjaiban, az „action gratuite" mozzanatát mint az ember partikularitásának

egyedül és legyőzhetetlenül valódi tételezését. Kiegészítő ellenpéldaként, egyházi-vallásos oldalról, még csak Paul Claudel néhány gondolatát idézem. Éppen egyik Gide-hez írott levelében határozottan a főinkvizítor pártját fogja Jézussal szemben abban a konfliktusban, amelyet Dosztojevszkij ábrázolt, vagyis a magábanvaló nembeliségnek, az egyes ember partikularitásának elvi végérvényességét hirdeti: „Egyébként Dosztojevszkij a Karamazov testvérek között folyó párbeszédében megérezte az egyház nagyságát, noha olyan kicsinyes volt, hogy megtagadta a hitet a főinkvizítortól. Ennek teljesen igaza van ama hamis Krisztussal szemben, aki tudatlan és gőgös beavatkozásával össze akarja zavarni a megváltás nagyszerű tervét. Az egyház egylétet jelent. ‚Aki nem gyűjt velem együtt, az szétszór.' Aki nem mint az egyház tagja cselekszik, az csak a saját nevében cselekedhet, az ál-Krisztus és *tékozló*."[79] Ilyen jellegű kitételek tetszés szerint szaporíthatók például a kortársi Franciaország politikai katolicizmusának köréből.

Mindezzel már jócskán megközelítettük közvetlen jelenkorunk manipulációs korszakát. De mielőtt egy futó pillantást vetnénk e korszak vallásosan meghatározott elidegenedéseinek alapkérdéseire, hadd jellemezzük röviden egy jelentős átmeneti alaknak, Simone Weilnek a kapcsán azt az állásfoglalást, amelyet az imént jellegzetesnek mondtunk. Weil bizonyára a szektavallásosság legpregnánsabb és legnemesebb alakjai közé tartozik, márcsak azért is, mert számára – nagy éleselméjűsége és széleskörű tudása ellenére – mindig fontosabb volt eszméinek mégoly fáradságos és áldozatos átfordítása a gyakorlatba, mint írói kifejezése. Ennek megfelelően életvitele szempontjából egyik legfontosabb kérdés a társadalmilag hátrányos helyzetben lévő emberek egzisztencia-problémáiban való részvétel. De ez a gyakorlati állásfoglalás összekapcsolódik nála azzal, hogy elvileg és mereven tagadja a tevékenység teljes társadalmi szférájának jelentőségét a vallásos üdvösség szempontjából. Ezt mondja: „A csapdák csapdája, a csaknem kikerülhetetlen csapda a társadalmi csapda. A társadalmi érzék mindenütt, mindig, minden dologban a hit tökéletes, vagyis teljesen csalóka utánzatát teremti meg . . . Csaknem lehetetlen megkülönböztetni a hitet társadalmi utánzatától . . . A jelenlegi viszonyok között a hit szempontjából talán életkérdés, hogy visszautasítsuk társadalmi után-

zatát."[80] Vagy másutt: „A vegetatív és a társadalmi szféra az a két terület, amelyben nincs része a jónak. Krisztus megváltotta a vegetatív szférát, de nem a társadalmit... Az isteni felirattal ellátott társadalmi szféra: mámorító keverék, amelybe minden önkény belefér. Az álcázott ördög. A lelkiismeretet a társadalmi elem téveszti meg. A fölösleges (képzelt) energia túlnyomórészt a társadalmi elemhez tapad. Le kell választani róla. Ez a legbajosabb leválasztás."[81] A társadalmi elemnek ez a megtévesztő mivolta a legvilágosabban a kommunistáknál mutatkozik meg: „Így képesek arra – fejti ki –, noha nem szentek – távolról sem azok –, hogy olyan veszélyeket és szenvedéseket viseljenek el, amelyeket csak egy szent tudna elviselni az igazság kedvéért."[82] Ez a beszéd – mint Simone Weilnél mindig – világos; nincs benne manipuláló diplomácia, mint a legtöbb vallásos szándékú kortársánál. Azt mondhatjuk, hogy kétségkívül azt a tendenciát állította a középpontba, amiről már beszéltünk: hogy tárgyilag a magáértvaló nembeliségre irányuló szekta-vallásos intenciók elmélete és gyakorlata korántsem mindig nyíltan megfogalmazva, de mindig azon alapul, hogy szükségképpen át akarják ugrani a magábanvaló nembeliséget. Minthogy az egyetemes gazdasági-társadalmi-politikai-kulturális manipuláció jelenleg általános uralma kevéssé kedvez az igazán vallásos szekták létrejöttének – ha csak némiképpen is életképesek, nagyon hamar átváltoznak félig vagy egészen kommerciális vállalkozásokká –, Simone Weilnek ez a társadalmi szférával kapcsolatos elméleti-gyakorlati állásfoglalása szimptomatikusan nagyon jelentős: kimondja minden igazi szektamozgalom létszerű-társadalmi tartalmának magvát: hogy kizárólagosan, teljességgel közvetítés nélkül próbál tisztán egyéni-emberi módon a partikularitás fölé emelkedni. Teljesen világosan mutatkozik itt meg, hogy nincs párhuzamos tendencia azokkal a világi törekvésekkel, amelyek az ember partikularitása fölé akarnak emelkedni, és magáértvaló nembeliséget akarnak elérni, hanem – éppen a létszerű társadalmiság értelmében – ennek szigorú tagadásával állunk szemben.

Ha az 1945 utáni időszakot ezeknek az elidegenedéseknek a nézőpontjából tekintjük át, amire a következő alfejezetben kerül majd sor, akkor olyan minden társadalmi megnyilatkozást átfogó

tendenciára bukkanunk, amely az embert a maga partikularitásában akarja fogvatartani, és végérvényesen rögzíteni, és ezt a létszintet mint egyedül valóságosan létezőt és egyúttal mint egyedül kívánatost úgy dicsőíti, mint valami nagy társadalmi vívmányt. A mindent átfogó finom manipuláció, mint e létkoncepció hordozója gazdaságilag azon alapul, hogy a fogyasztási cikkeket gyártó ipart és a szolgáltatásokat csaknem teljesen alárendelték a nagytőkének. A tömegfogyasztás fontossága ezen a téren szélesen kiterjedt ideológiai berendezkedést teremt, amely uralkodik a nyilvánosság orgánumain, s amelynek mozgató középpontja a presztízsfogyasztás, s amely egy „image" kialakításának eszközévé, használati utasításává fejlődik ki; vagyis az ember nem önmaga kedvéért öltözködik, dohányzik, utazik, lép szexuális kapcsolatokba, hanem azért, hogy saját életkörén belül bemutassa egy ilyenformán nagyrabecsült típus „image"-át. Nyilvánvaló, hogy itt az „image" az illető saját tevékenységének, saját állapotának, mindenkori saját létének kifejezett eldologiasodása. És az is magától értetődik, hogy a mindennapi élet ilyen eldologiasodásainak általános elterjedése és uralma az elidegenedést a mindennapi élet olyan alapvető bázisává teszi, hogy ez ellen legfeljebb csak egészen tompa tiltakozások szoktak kialakulni (elégedetlenség a szabadidő unalmával stb.). Bizonyos események olykor robbanó reagálásokat váltanak ugyan ki, de éppen ez a tisztán közvetlennek megmaradó happeningjelleg gátolja meg az uralkodó eldologiasodás és elidegenedés elmélyült, lényegbevágó bírálatát. Az ilyen kritikai ellenállás előfeltétele a tudományosan uralkodó manipulációs világnézetekkel (főként a neopozitivizmussal) való szakítás volna, az ellenállásnak a rendszer, a manipuláció (és a manipulált demokrácia) uralma ellen kellene fordulnia. Erről a következő alfejezetben részletesebben beszélünk még.

Érdeklődésünk középpontjában itt a vallásnak, s a vallásból kifejlődött, általa állandóan közvetített elidegenedésnek a kérdése áll. Különösképpen egy mozzanatot kell hangsúlyozni itt: a természeti korlátok visszaszorulásával, minden társadalmi elem társadalmiasodásával végérvényesen befejeződött az a korszak, amely a kereszténységnek mint államvallásnak a konstantinusi elismerésével kezdődött meg. Mindig nagymértékben illúzió volt

csak, hogy például a feudális társadalmi forma megfelelt a kereszténység tanításainak, de mivel az elmélet és a gyakorlat uralkodó formái állandóan alkalmazkodtak ezekhez a mindennapi életben kialakult elképzelésekhez, ez azt a hitet kelthette, mintha csakugyan így állna a helyzet és ezen az alapon válhatott olyan valódi társadalmi hatalommá az egyház, amely olykor még az államot is uralma alá tudta vetni. Nem kell itt részletesen foglalkoznunk azzal, hogy milyen sokáig tartott az átmeneti állapot, pontosan mikor kezdődött és milyen korszakokat foglalt magában. Az biztos, és ezt teológiai oldalról is mind határozottabban ismerik el, hogy ez az állapot kétségkívül véget ért, és hogy a kereszténység konstantinusi korszaka a múlté. P. Burgelin professzor például az európai egyházak nyborgi konferenciáján (1959-ben) ezt mondta: „Középpontban az az új tény áll, hogy mostantól kezdve megkérdőjelezik a keresztény egyházat mint a társadalmi rend alapját. Ebben az értelemben végetért a konstantinusi korszak. Másrészt pedig a vallás már csak egy új világot építő politikával összefüggésben fogadható el; a politika ugyanis magának igényli az emberek legmélyebb érzéseit és legáhítottabb eszményeit. Üdvöt ígér a földön és ezzel egy vallás helyét tölti be."[83] Számunkra itt az a legfontosabb mozzanat, hogy az állam és a társadalom aligha szorul már az egyház segítségére ahhoz, hogy uralkodjék az ember mindennapi életén, vagy legalábbis az arány lényegileg a világi apparátusok javára tolódott el. Egész sor olyan mindennapi probléma létezik (például a válás, a születésszabályozás stb.), ahol az egyház ideológiai eszközei messze elmaradtak a mindennapi emberek tényleges cselekvési indítékainak állapota mögött. A konstantinusi korszak vége tehát azt a feladatot rója az egyházakra, hogy alkalmazkodjanak az egyetemesen manipulált kapitalista társadalom követelményeihez, ahelyett hogy ők alkossák a mindennapok manipulációjának alapzatát, mint hajdanában. Ez látszólag nem olyan nehéz feladat. Hiszen már a gazdasági és társadalmi apparátus is azt hirdeti, mégpedig gyakorlatilag hatásos módon, hogy meg kell állni a jelenlegi magábanvaló nembeliség status quójánál. Az egyházaknak csupán csatlakozniuk kell ehhez a mozgáshoz, s eközben lényeges változtatások nélkül megtarthatják korábbi

alapvonalaikat, csak ideológiai kifejezési módjukat kell megfelelően modernizálniuk.

Korántsem merülnek fel itt megoldhatatlan problémák. Ismételten utaltunk már korunk középponti ideológiai jelszavára, az ideológiátlanításra. Ez a neopozitivizmus társadalmi általánosításából fakadt; mivel ettől kezdve a tudományosság, a tények tudományos manipulációja a valóságra vonatkozó minden kérdést mint hozzá méltatlant törölt a tudósok szótárából, természetesen e tan számára a társadalmi életben sem adódhattak olyan reális konfliktusok, amelyeket ideológiailag végigharcolhatnak. Az elmélet és a gyakorlat megegyezik abban, hogy nem lehetséges olyan társadalmi konfliktus, amelyre manipulációs kompromisszumokkal ne lehetne kielégítő megoldást találni. Azáltal, hogy a valóság fogalmát is eltávolították minden tudományos igényű állításból, természetesen kibővült a vallásos ideológusok szellemi mozgástere. Amíg ugyanis a tudomány azzal az igénnyel lépett fel, hogy magát a valóságot reprodukálja gondolatilag, addig elkerülhetetlen volt, hogy az általa megállapított tények állandóan és fölöttébb kínosan szembe ne kerüljenek azokkal, amelyeket a vallás nyilvánított valóságosaknak. Az egyszerű és mindenki számára rögtön érthető létfogalom eltávolítása minden magasabbszintű gondolkodásból zűrzavart keltett a világképekben, mivel az igazság egyetlen kritériuma az maradt, hogy használható-e valamely konkrét, gyakorlatilag igazolható ismeretkomplexuson belül. Ezzel azonban korántsem küzdhető le a világnézeti káosz, mert ahogy a ptolemaioszi asztronómia alkalmazásával szabályszerű hajóforgalmat lehetett lebonyolítani, úgy ma arra nyílik lehetőség, hogy a görbült tért tegyék meg helyes fizikai ismeretek alapjává. Innen kiindulva tehát nem teremthető meg az alap a valóságról kialakítandó kép számára. Így csak relativizálni lehet a valóságot látszattudományos analógiás következtetésekkel, mégpedig olyan nagy mértékben, hogy tetszés szerinti jelentést lehessen tulajdonítani neki. Magától értetődik, hogy ebből mindenekelőtt a vallások húznak hasznot. Nem akarok itt olyan világnézeti bohócokról beszélni, mint amilyen Pascual Jordan, aki, mint láttuk, jó neopozitivista módon analógiásan összekapcsolta az entrópiát a bűnbeeséssel. De még egy olyan mélyen becsületes és komoly teológus is, mint amilyen Karl

Barth, abba a helyzetbe került, hogy leírja ezt: „‚*A mennynek és a földnek a teremtője*' – ez áll a hitvallásban. De elmondhatjuk és el is kell mondanunk, hogy ebben a két fogalomban: menny és föld, egyenként és összetartozásukban az áll szemünk előtt, amit a teremtményről szóló keresztény tanításnak nevezhetnénk. De ez a két fogalom nem egyenértékű azzal, amit ma *világképnek* szoktunk nevezni, noha persze azt is elmondhatjuk, hogy valami visszatükröződik bennük a régi világképből. De nem a Szentírásnak és nem is a keresztény hitnek a dolga . . . hogy meghatározott világképet képviseljen. A keresztény hit egyetlen régi és modern világképhez sincs kötve. A keresztény hitvallás évszázadok során több világképen haladt át . . . A keresztény hit alapvetően szabad minden világképtől, vagyis minden olyan kísérlettől, amely a létezőt a mindenkor uralkodó tudomány szerint és ennek eszközeivel akarja megérteni."[84] Barth nem mondja itt ki nyíltan – a neopozitivista manipulációs „világnézet" általános nyomása olyan erős, hogy még egy Barth sem veszi észre a fordulatot –, hogy ezzel szétszakadt minden kapcsolat a vallás és a valóság között. Ne feledjük el: minden korábbi teológiai-dogmatikus véleménykülönbség úgy vélte, hogy a valóságra vonatkozik. Amikor Ágoston egyrészt a pelagianizmussal, másrészt a manicheizmussal egy katolikus teriumot állított szembe, akkor a földi-antropológiai irányzatú evilágiság és a metafizikailag mereven kirekesztő dualizmus tendenciái között a létnek azt a keresztény felfogását próbálta érvényesíteni, amely a földi (emberi, társadalmi, történelmi) valóságot Krisztus küldetésének (paruzia stb.) valóságával végső soron egységes létben kapcsolja össze. Így a civitas terrena nem puszta látszat, elképzelés, „elmélet" volt a civitas dei mellett, hanem Ágoston egy végső soron egységes (istени, transzcendens) valóságot látott, amelynek területein belül a földi-alárendelt szintet is ilyennek kell felfogni. Ez minden keresztény világkép ontológiai megalapozása az első egyházatyáktól Kálvinig.

Itt nem fejthetjük ki ezeket az elméleteket; csak annyit jegyzünk meg, hogy eközben a lét szükségképpen olyan „tulajdonságokra" (tökéletesség, a hierarchia stb.) tesz szert, amelyek semmilyen tekintetben nem illetik meg, s amelyeknek azután az a feladatuk, hogy a mindenkori létnek alárendelt megismerés számára a spe-

cifikus jelleget biztosítsák. Eközben mindenesetre kialakult a lét létezőként összefüggő szférája, amely csak akkor zúzódott szét elméletileg, amikor a természettudományok fejlődésének kezdetei létrehozták az úgynevezett kettős igazság elméletét. Ebben az ideológiai eredet belső ellentétességének közvetítésével meghasadt a lét. Míg addig minden egyes létvizsgálódás célpontja az volt, hogy elméletileg meghódítsák az összvalóság minden problémáját, most – konspiratív módon konkurrálva – az a törekvés társult mellé, hogy magát az objektív valóságot mint az emberi gyakorlat alapját gyakorlatilag hódítsák meg magábanvaló létében, mindenekelőtt a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének területén, függetlenül az egyházi-ideológiai problémakomplexusoktól. A kapitalizmushoz vezető tendenciák ellenállhatatlan fellendülése Galilei korszakában érkezett el első csúcspontjához, első nagy konfliktusához, és itt hajtotta végre a – világtörténelmileg – defenzívába szorult vallásos ontológia, Bellarmin bíborossal, első visszavonulását, amikor a valóság megismerésétől megvont minden ontológiai érvényességét és ezt a tisztán pragmatikus hasznosságra akarta redukálni, a teológia igazságai viszont a valóság objektív megismerésének eredményeitől függetlenül az egyház értelmében megőrizték ontológiai érvényességüket. Már Duhem megállapította, hogy Bellarmin bíboros ezzel az ontológiai-agnosztikus pozitivizmus ősatyjává vált.

Jelenlegi fejtegetéseink szempontjából itt főként az a fontos, hogy ez az oly súlyos következményekkel járó állásfoglalás elméleti utóvédharc volt: így próbált védekezni a teológia az ellen, hogy a valóság a társadalmi fejlődés és a belőle fakadó tudomány, életmód stb. következtében immár nem hódítható meg a vallás ontológiai kategóriáival. Itt még csak vázlatosan sem rajzolhatjuk meg ezt a fejlődést. Aki követi a neopozitivista manipulációhoz való alkalmazkodást, aki társadalmilag-ontológiailag próbálja felfogni a Biblia „mitológiátlanítását" célzó mai törekvéseket, az könnyen beláthatja, hogy Barth imént idézett fejtegetései Bellarmin bíboros felfogásának történelmi kontinuitáson alapuló ellenpólusát alkotják. Ő is feláldozza a világismeret minden fajtájának valóságjellegét, hogy a vallásos ideológia ontológiai egyeduralmát elméletileg megmentse, lemond a vallásos igehirdetés valóságáról (a Bib-

liát is ideértve) annak az álomnak a kedvéért, hogy érvényességének magábanvalóját valamiképpen megmentse, radikálisan elválasztva ezt a valóság-összefüggésektől. Tehát itt is valamiféle kettős igazság van jelen, de már – akaratlanul – kifejeződik benne az a tény, hogy a természet valóságának és a társadalmi-történelmi fejlődésnek sem lehet tárgyilag semmilyen kapcsolata a vallásos-egyházi igehirdetésekkel. Ezzel azonban saját alapjait rombolja le. A Biblia igehirdetései ugyanis az emberekre és történelmükre, a természet mibenlétére és az emberek vele kapcsolatos benső és külső viszonylataira vonatkozó állításait valóságról szóló, valóságnak megfelelő állításoknak szánta. Az itt végbement fejlődés fegyverletétel a vallásellenes ontológiai bírálat előtt, bámennyire a kettős igazság módosított új kiadásának formáját ölti is – diplomatikusan – magára. A fegyverletételt – nem objektíve-tárgyilag, hanem manipuláló módon – megkönnyíti, hogy a ma uralkodó filozófiai áramlatok ontológiailag megpróbálják értékétől megfosztani mindazt, ami objektíve-tudományosan megismerhető.

Jaspers például közvetlen értelemben nem neopozitivista, de hogy saját metafizikájának a megalapozottság látszatát kölcsönözhesse, neki is helyeslő módon részt kell vennie abban a műveletben, amelynek során a valóságot neopozitivista módon eltávolítják a tudomány ismeretköréből: „Nincs tudományos világkép. A történelemben most először fordul elő, hogy maguk a tudományok bizonyítják ezt teljes világossággal. Korábban léteztek olyan világképek, amelyek egész korok gondolkodásán uralkodtak, csodálatos rejtjelek, amelyek még ma is vonzanak bennünket. Ezzel szemben az úgynevezett modern világkép, amely a Descartes által képviselt gondolkodási módon alapul, valamiféle filozófiának mint áltudománynak az eredménye, jellegét tekintve nem a létezés rejtjele, hanem az értelem számára készült mechanikus és dinamikus apparátus."[85] A vallás döntő valóságkategóriái Jaspers számára is valami meglévőt képviselnek és ebben a minőségükben elfogadhatók, de egyúttal objektíve semmire sem kötelezneek. Filozófiája következtében, amellyel itt nem foglalkozhatunk behatóbban, nem tudja és nem is akarja a vallásos kategóriákat (például a kinyilatkoztatást) létbeli tartalmuk szerint elemezni; nem tagadja őket, de megvon tőlük minden igazán objektív érvényes-

séget. Így az, hogy valaki keresztény, empirikusan történelmi tényszerűség (körülvéve azzal a szentséggel, amelyet a történelmi folyamat során önmagának adott): „Ezért hihetjük mi, nyugatiak, hogy a bibliai vallásból élünk, ennek az életnek a számára sok megformálást, utat, alapelvet fogadunk el, de elhárítjuk minden csoport, minden egyház birtoklási igényét. A teológus megvetően mondhatja: aki a Bibliát olvassa, az még nem keresztény. Ezt válaszolom: senki és semmilyen hatóság nem tudja, hogy ki keresztény; mindnyájan keresztények (bibliaian hivő emberek) vagyunk, és mindenkinél méltányolni kell ezt, aki magát kereszténynek mondja. Nincs arra szükség, hogy kidobassuk magunkat abból a házból, amely egy évezred óta az atyáinké. Azon múlik minden, hogy ki hogyan olvassa a Bibliát, és mivé alakul a hatására." És Jaspers következetesen így folytatja: „Mivel a hagyomány szervezethez kötődik, a bibliai vallás hagyománya az egyházakhoz, közösségekhez, szektákhoz kapcsolódik, így hát, aki mint nyugati ember, kötve érzi magát az alaphoz, egy ilyen szervezethez (legyen ez római katolikus, zsidó, protestáns stb.) tartozik, hogy a hagyomány megvalósuljon és megmaradjon a hely, ahonnan a szellem esetleg, ha ismét működésbe lépne, eljuthat a népekhez."[86] A valláshoz való tartozás tehát, összes következményével együtt, itt is az egyházhoz kötődik, noha Jaspers világosan látja e komplexus negatív hatalmi oldalait, nevezetesen azt, „hogy minden egyházi elem mint hatalmi szervezet és mint fanatizmus és a babona lehetséges hadműveleti eszköze a legmélyebb bizalmatlanságot érdemli, noha a világban nélkülözhetetlen a hagyomány számára."[87] Világos, hogy ezzel Jaspers „filozófiailag" megsemmisíti a vallás minden objektív létbeli tartalmát, az igazi hit és a babona közti különbségtétel lehetőségét.

Nem foglalkozunk a vallás más modernizálóan apologetikus védelmezőivel, de azt megállapíthatjuk, hogy a neopozitivizmus szolgáltatta mindnyájunk számára apologetikájuk legfontosabb ismeretelméleti alapjait. A jövő történésze esetleg e kor vallásos ideológiája szempontjából Carnapnak olyan elméleti jelentőséget fog tulajdonítani, mint amilyen például Aquinói Tamásnak jutott a középkor delén. Természetesen a katolikus egyház vezető apologetái között tomisták is akadnak, mint például Maritain, de az

értelmiség körében jelenleg legbefolyásosabb védelmezőjét, Teilhard de Chardint módszertanilag határozottan a neopozitivizmus befolyásolta. Ez az összefüggés nála még közvetlenebb és pregnánsabb formát ölt, mint sok egyházon kívüli apologetánál. Teilhard de Chardin számára a neopozitivizmus azt a szabadságot jelenti, hogy verbálisan megőrizve valamilyen tudományos, sőt természettudományos kifejezésmódot, s az egzakt tudományosság önmaga által kialakított látszatát (amelyet az is alátámaszt, hogy ismeretesek – persze egészen más területeken elért – tudományos teljesítményei), bele tud vetíteni a természetbe minden olyan tetszés szerinti fantasztikus összefüggést, amely apologetikus szándékainak aládúcolásával kecsegtet. Így például ezt mondja az anyag benső szerkezetéről: „Tegyük fel, hogy lényegileg minden energia fizikai természetű. De minden elemi részecskében, hadd tegyük hozzá ehhez, ez az alap-energia két különböző tényezőre oszlik: egy *érintőleges energiára,* amely az elemet minden olyan elemmel szolidárissá teszi, amely a világegyetemben ugyanahhoz a rendhez tartozik (vagyis az összeillesztettségnek és a ‚központosítottságnak' ugyanazzal a mértékével rendelkezik) és egy *sugárszerű energiára,* amely irányát tekintve mind összetettebb és központosítottabb állapot felé nyomul előre."[88] Természetesen nem vállalkozhatunk arra, hogy közelebbről kövessük az ilyen tisztán költött természetszemlélet rendszeres felépítését. Csak azt állapítjuk meg, hogy a természetismeret ilyen újraértelmezésének csúcsaként végül Krisztus jelenik meg – „egzakt" természettudományos terminológiában mint kozmikus „omega pont".[89] Teilhard de Chardin így fejti ki kozmikus tartalmát: „öntörvényűség, mindenütt jelenlévő hatás, irreverzibilitás és végül a transzcendencia: ez az omega négy attribútuma."[90] Az egyház belső ügye, és kevéssé tartozik ránk, hogy vajon az ilyen „természetfilozófiai dedukció" a katolikus egyházat teljesen előírásszerűnek vagy részben heterodoxnak mutatja-e. Csak azt kell megállapítanunk, hogy itt olyan kozmosz-felfogás alakul ki, amelynek fantasztikumához képest a romantika leghírhedtebb szubjektív természetfilozófiája is a tudományos egzaktság mintaképe volt. De tisztán kell látnunk, hogy itt sem állítják szembe életszerű-etikai módon Jézus alakját és tanítását a kapitalista valósággal. Az egyház itt is a vallásosság

alapjelensége marad, vagyis megmarad az a konzerváló vallásos szentség, amellyel az egyház a mindenkori magábanvaló nembeliséget fel akarja ruházni. Teilhard de Chardint, némely protestáns teológusokkal ellentétben, nem nyugtalanítja az a tény, hogy a paruzia eltűnt. Ez is zökkenésmentesen épül be elméletének kozmikusan manipulált evolucionizmusába. Sőt, egyenesen – persze jóindulatú – iróniával beszél arról „a perspektíva terén jelentkező, némiképpen gyermeteg sietségről és tévedésről, amely az első keresztény nemzedékkel elhitette, hogy Krisztus visszatérése közvetlenül küszöbön áll." Ez is hozzájárult a kiábrándulásához, a hívők gyanakvásához. És a (meghatározatlan időpontban) bekövetkező paruzia iránti emberi érdeklődést abból a megismerésből származtatja, hogy *„benső összefüggés áll fenn* Krisztus diadala és ama mű sikere között, amelyet az emberi erőfeszítés idelent próbál felépíteni".[91] Akárcsak a jövővel foglalkozó divatos „futurológiai" prózai képzelgések esetében, a sikeres manipuláció eredményei nála is közvetlenül az emberiség megváltásához vezetnek.

Ha a személyiségeket, a gondolati tartalmakat, a módszereket, a meggyőződéseket stb. tekintve oly különböző vallásos ideológiák létszerű alapjai ilyen határozottan konvergálnak, akkor ennek szükségképpen olyan okai vannak, amelyek a jelenlegi társadalmi lét alapkérdéseire utalnak. Ilyen alap ebben az esetben is a manipulációs korszak mindennapi élete. Itt kizárólag azok a mozzanatai jönnek tekintetbe, amelyek hozzájárulnak a tudat eldologiasodásához és ennek közvetítésével ahhoz, hogy az emberben elidegenedés alakuljon ki. A mai mindennapoknak ezeket a mozzanatait is gyakran ismertettük már, és még ezután is gyakran visszatérünk rájuk. Kétségkívül eltűnt sok olyan tényező, amely korábbi korszakokban eldologiasodásokat és elidegenedéseket idézett elő. Mindenekelőtt eltűnt – legalábbis a civilizált országokban – annak a brutális szegénységnek, emberevő túlmunkának az uralma, amelyből Marx több mint száz évvel ezelőtt az elidegenedés problémáit napfényre hozta. A háttérbe szorított elidegenedések helyébe azonban újak léptek, szembeszökő brutalitásuk elhalványult, de csak azért, hogy átengedjék helyüket az elidegenedés „önként" helyeselt formáinak. Nem véletlenül tettük idézőjelbe az „önként" szót, mert itt lényegileg többnyire olyan – közvetlenül korántsem

mindig kellemesnek érzett – állapottal való megegyezésről van szó, amelyet a gazdasági fejlődés „ajándékként" tukmált az emberekre, mégpedig úgyszólván a hátuk mögött, tudatuktól függetlenül. Bonyolult okai vannak annak, hogy általában nem szokták tudatosítani az új állapot problematikáját. Marx a maga idejében a munkaidő funkciójához kapcsolódva pontosan írta le az embereknek a kapitalista munkában végbemenő eldologiasodását és az ebből kinövő elidegenedést: a munka „feltételezi", hogy a munkák egyenlővé váltak, vagy mert az ember a gép alárendeltje lett. vagy mert a munkamegosztás szélsőséges fokot ért el; feltételezi, hogy az emberek eltűnnek a munka mögött; hogy az óra ingája két munkás viszonylagos tevékenységének éppoly pontos mérője lett, mint két mozdony sebességének. Tehát most már nem azt kell mondani, hogy az egyik ember (munka-) órája egyenlő egy másik ember egy órájával, hanem inkább azt, hogy egy ember egy óra tartama alatt annyit ér, mint egy másik ember egy óra tartama alatt. Az idő minden, az ember már semmi, legfeljebb csak az idő megtestesülése."[92] A munkaidő csökkenése önmagában véve csak akkor szüntetheti meg ezt a viszonyt, ha olyan harc eredménye, amelyben, amely által az ember képessé válik arra, hogy alapvetően megváltoztassa társadalmi viszonyát és ezzel önmagát is. Nem ez következett be. Ellenkezőleg. A munkásoknak a tőkésekhez való viszonyában kezdettől fogva meglévő gyengesége, nevezetesen a munkások egymás közti konkurrenciája a külsődleges „enyhülések" ellenére sem változott meg döntően.

Sőt, a harci jellegnek ezek az „enyhülései" új eldologiasodások egész rendszerét vezették be a társadalmi tudatba; ezek az eldologiasodások attól a „szerep"-től kezdve, amelyet az embernek meg kell tanulnia eljátszani előrejutása érdekében, „image"-ának a konkurrenciaharcban való kialakításán át a szintén ilyen forrásokból fakadó presztízsfogyasztásig terjednek, és az a tendenciájuk, hogy eltorzítsák az egész életet, a szabadidőt is beleértve. Ennek következtében az elidegenedések is állandóan terebélyesednek és erősbödnek. Az objektíve kifejeződő, valamint a mindennapi életben spontánul terjedő közvélemény, mint ezt a vallásokkal kapcsolatban láttuk, olyan irányban hat, hogy ne csak legyőzhetetlennek, sőt titkon kívánatosnak tüntesse fel az ember

partikularitását, hanem ezt a mindennapi életben fétissé, bírálhatatlan tabuvá stilizálja. Mindez leszereli az embernek saját elidegenedésével szemben tanúsított ellenállását. (A szociáldemokrácia fejlődése és a szocializmusban való csalódás, amelyet nagymértékben a sztálini korszak idézett elő, tovább erősítette ezt a tendenciát és a dolgozókat szellemileg nagymértékben védtelenné tette az ideológiátlanítással szemben.) Talán nem túlzás azt mondani, hogy a magábanvaló nembeliség status quója, az összes velejáró eldologiasodással és elidegenedéssel, még sohasem épített ki a maga számára olyan szilárd ideológiai védelmet, mint napjainkban. A politikai és társadalmi élet konformizmusától kezdve, ahol még az „ellenzékek" sem hajlandók sohasem lemondani valamiféle konformista korrektségről, a tudományig és a filozófiáig, amelyek, mint láttuk, arra összpontosítják főtörekvésüket, hogy kikergessék az emberek fejéből az összes létre vonatkozó gondolatot – vagyis az eldologiasodások és elidegenedések egyedül hatásos gondolati ellenőrzését –, egészen a művészetig, amely az elidegenedést – egyremegy, hogy egy eszményi helyzet vagy valamely komoran pesszimista „condition humaine" formájában-e – az ember legyőzhetetlen természeti állapotának ábrázolja, a gondolatok és érzések olyan látszólag legyőzhetetlen rendszere épül fel itt – a nonkonformista kritikusokat is beleértve ebbe –, amely ezt a helyzetet az emberek számára végérvényesnek tünteti fel, olyannak, amely csak immanens továbbfejlesztés által tökéletesbíthető.

Ez a tökéletesség és stabilitás természetesen, az egész világtörténelem tanúsága szerint, mégis csupán átmeneti jelenség. És csakugyan a látszólagos megingathatatlanság évtizedei után most mind gyakrabban és erőteljesebben jelentkeznek a – mind ez ideig eltagadott – benső és külső ellentmondások, amelyek persze egyelőre még csak repedések a jólmanipulált konformitás sima felszínén. Itt nem bocsátkozunk részletekbe – ezekről majd később beszélünk –, csak azt kell leszögeznünk, hogy a jelek szerint az egyetemes manipuláció látszólag oly megingathatatlanul szilárd rendszerének felbomlási korszaka csak most kezdődött meg. Az ellentétes irányú mozgások kezdetben gyakran zavarosak és ideológiailag elvontak, de ez nem cáfolja meg jövőbeli fejlődésüknek lehetséges gyakorlati-társadalmi perspektíváját. Először is minden fon-

tos fordulat kezdetén ennek ideológiai problematikája bukkan fel; a munkások közti konkurrenciát a géprombolások stb. során szükségképpen nagymértékben, sőt gyakran túlnyomórészt elvont ideológiai alapon akarták legyőzni. Másodszor is – és ez a jelenlegi átmenet igen fontos, különös jellegzetessége – éppen ebből az ellenmozgásból nem távolítható el az ideológia mint fontos mozzanat. Hiszen ma nem a fogyasztásban és a szolgáltatásokban elért életszínvonal csökkentése, nem a bonyolult és differenciált munkamegosztás leépítése stb. a cél, hanem ennek átépítése, azoknak a tendenciáinak a kiküszöbölése, amelyek az ember önmagától való elidegenedésére vezetnek, hogy a munkamegosztás az ember önmagáratalálásának és önfejlesztésének létalapjává alakuljon át. Ennek elméleti alapját csak a marxizmushoz való igazi visszatérés biztosíthatja, persze olyan visszatérés, amely új életre kelti módszerének elpusztíthatatlan értékeit, és amely ismét lehetővé tudja tenni a múltbeli és jelenkori társadalmi folyamat mélyebb, igazabb megismerését.

Fejtegetéseinkben túlnyomórészt csak az eldologiasodásról és az elidegenedésről beszéltünk. (A marxizmus reneszánsza természetesen sokkal szélesebb területet ölel fel, legalábbis a társadalmi lét világában végbemenő fejlődési folyamat totalitását.) De már mostanáig is szakadatlanul érintettük a középponti ontológiai problémát. Minden valóság – legfejlettebben a társadalmi lét – olyan folyamat, amely az egyes komplexusokban és a totalitásukon belüli kölcsönhatásaikban megy végbe. A lét, mint tudjuk, önmagát megtartó vagy reprodukáló folyamat. Egyik alaptörvénye, a természeti korlátok visszaszorulása végbemegy az eldologiasodás közepette is, mely a folyamatszerűen előrehaladó társadalmi lét egyik ideológiai mozzanata. Láttuk már, hogy az eldologiasodás eredetileg természeti jelenségekhez kapcsolódott, a termelőerők fejlődése csak később járt a tárgyak mindinkább fokozódó társadalmasodásával. Ezzel azonban összefügg az a fontos módszertani kérdés, hogy itt (például az áruforgalomban, a pénznél stb.) immár nem a tárgyak olyan természeti jelenségformájáról van szó, amely bizonyos körülmények között helyes ismeretek kiindulópontjává válhat, hanem már olyan társadalmilag meghatározott folyamatról, amelynek az emberek fejében kialakult visszatükröződései magá-

nak az eldologiasodásnak a következtében lehetetlenné teszik a valósághű megismerést. Minél tovább fejlődik tehát egy társadalom, minél társadalmibb a struktúrája, annál határozottabban vezet el az eldologiasodás a jelenségek valódi megismerésétől, persze anélkül, hogy technikai manipulációi is szükségképpen kudarcba fulladnának. A tudományos megismerés fejlődése ugyanis, legalábbis tendenciaszerűen, a természet és a társadalom valamennyi területén abban áll, hogy a közvetlenül dologian megjelenő jelenségekben felfedezi, megvilágítja azokat a folyamatokat, amelyek létét valóban alkotják; ennyiben a folyamatszerűség megismerése gyakorlatilag fontossá válik. Ez szembesít bennünket azzal a figyelemreméltó ellentmondással, hogy a társadalmiság továbbfejlődése egyrészt a megismerés birodalmában kifejleszti, de egyben gyökereitől meg is fosztja az eldologiasodást, másrészt magában az életben, a mindennapi élettől a legmagasabbrendű ideológiai formákig szakadatlanul és állandóan növekvő mértékben termeli ki és termeli újra ezt.

Ebben az ellentmondásosságban nyilvánvalóan a második mozzanat a paradox helyzet alapja: a társadalmi életben fel kell fedezni azokat az ellentmondásokat, amelyek arra ösztönzik az embereket, hogy környezetük tárgyait olyan módon szemléljék, amely sok szempontból ellentmond egyébként bevált gyakorlatuknak. Utaltunk már arra, hogy az eldologiasodott vagy a folyamatszerű komplexusok ellentéte mögött az az alternatíva rejlik, hogy vajon a tárgyat egy rajta kívül létező lény, tehát feltehetően egy transzcendens hatalom teremtette-e meg vagy mint folyamatszerű lét, saját reprodukciós folyamatának mindenkori átmeneti terméke. Az alternatívának ez az általánosító áthelyezése csak akkor vezethet a helyes válasz lehetőségének közelébe, ha eközben kiviláglik, hogy társadalmilag lényegbevágó gyakorlati kérdésről, nem pedig pusztán elméleti szemléletmódról van szó. Ez a gyakorlati mozzanat könnyen megtalálható: az emberi sors külső és belső, elvi bizonytalanságáról van szó, az emberi tettek következményeit illetően, mégpedig mind az egyes tettek, mind pedig – elsősorban magukra az elkövetőikre visszavonatkoztatott – totalitásuk tekintetében. Ennek a bizonytalanságnak megszüntethetetlen ontológiai alapja van: tudjuk, hogy senki és soha nem hajthat végre egyetlen

tettet sem cselekedete összes körülményeinek megfelelő ismeretében. És már a legegyszerűbb munkánál is, ahol a cselekedetek még fölöttébb tudatos, teleológiailag meghatározott számításokon alapulnak, kimutatja az elemzés, hogy az általa beindított oksági sorok mindig mást is, többet is tartalmaznak és valósítanak meg előbb-utóbb, mint amit a tervező szándék valaha is tudatosan tartalmazhatott.

A kezdetet szükségképpen az ember egyes teleológiai aktusai alkotják. A megismerhetetlen dolgok köre ezért már kezdettől fogva az ilyen egyedi tételezések sikeréhez fűződő reményben és a kudarc következményeitől való félelemben nyilvánul meg. Ezek az indulatok, amelyek olyan elemiek, hogy – persze ideológiailag nagymértékben dúsítva – mindmáig áthatják az emberiség egész fejlődésének mindennapjait, a megismerhetetlenség e szférájának mágikus manipulációjára vezettek. Világosan megmutatkozik ebben az eldologiasodás mint olyan hatalom, amelyet az ember öntudatlanul alkotott meg és amely mégis objektív-gyakorlati módon uralkodik az embereken. Ezek az eldologiasodások persze még nem jártak elidegenedésekkel, mert az emberi személyiség akkoriban még nem alakult ki vagy még annyira a kezdet kezdetén tartott, hogy mivel pozitíve nem működött, elidegenedni sem tudott még. Ez a primitivitásból való eredet persze nem jelenti azt, hogy teljesen kihaltak volna a mágikus manipulációk mint olyan kísérletek, amelyek egy konkrétan mindenkor megismerhetetlennek számító komplexus transzcendenciájának meghódítására törekedtek. Ezek gyakran pusztán valamely részint játékos babona részei maradtak ugyan, de még ma is, még a civilizált világban is akadnak falvak, ahol például harangzúgással akarják elhárítani a jégverést. A vallások története egyrészt tele van a mágikus maradványok elleni harcokkal (bálvány, áldozatok, szentségek stb.), másrészt ezek a maradványok gyakran akár a legprimitívebb formákban is fennmaradnak.

Ha a mágiától a vallásra való átmenetet vesszük szemügyre, akkor világos a továbblépés lényege (amelyet már Frazer is felismert);[93] ez abban áll, hogy az egész embert, az embert mint társadalmi lényt, mint személyiséget kapcsolatba hozzák azokkal az aktusokkal, amelyeknek arra kellene rábírniuk a transzcendens

hatalmakat, hogy valóraváltsák, amit az ember remél, és meghiúsítsák azt, amitől fél. Itt nem foglalkozhatunk azzal, hogy mennyiben szükséges ehhez e hatalmak megszemélyesítése, csak az a fontos, hogy még amikor valamely egyedi kívánság beteljesítéséről van szó, ez a visszahatás akkor is az emberre mint társadalmi lényre, mint személyiségre vonatkozik. Amikor például korábban pusztán azt akarták megakadályozni, hogy valamely elhunyt ember „felszabadult" „lelke" ártson az életben maradottaknak, akkor ez – éppen ebben a vonatkozásban – lényegesen különbözik attól, amikor az ember saját lelkének halál utáni sorsával, üdvösségével törődik. Az rejlik emögött, hogy az ilyen aktusok hatóköre mind a szubjektumot, mind pedig a tételezés tárgyát tekintve kibővült A szubjektum egysége a társadalmi lét fokozatosan kialakuló alaptényе, és minél magasabb szintre fejlődik ez az egység, annál gazdagabbakká és sokrétűbbekké válnak működő mozzanatai, és ezzel együtt annál erőteljesebbé és tartalmasabbá fejlődnek az e mozzanatokat személyiséggé egyesítő társadalmi meghatározások. Közismert tény, hogy az ember tárgyi világa, teleológiai tételezéseinek köre és hatása is kibővül, mennyiségileg és minőségileg egyaránt, és még csak azt kell ehhez hozzátenni, hogy e világ önállósítva kibontakoztatja a különböző emberi teljesítőképességeket és a személyiségben való egyesítésük tendenciáját és ezzel egyidőben egymásnak ellentmondó viszonylatokba is hozza őket.

Az összes így kialakuló ellentmondásosság objektív ontológiai alapja, mint láttuk, abban rejlik, hogy noha az összes aktusok, amelyeknek kölcsönhatásai beindítják a társadalmi lét mozgalmasságát, teleológiai tételezések, de összességük szükségképpen tisztán oksági jellegű, minden teleológiai meghatározottság nélkül való. A társadalmi lét az egyik oldalon az objektív társadalmi totalitásra, a másik oldalon számtalan egyéni életvitelre polarizálódik, és ennek az a következménye, hogy a teleológiai tételezéseknek és az általuk kiváltott oksági soroknak ez a dialektikája mindkét póluson szükségképpen más és más alakot ölt. Láttuk már, hogy a társadalmi lét meghatározott döntő mozzanataiban az oksági sorok az emberi gondolkodástól és akarástól független módon érvényesülnek, de mindenkori konkrét jelenségformáik ettől tárgyilag elválaszthatatlan módon csak annak közvetítésével valósul-

hatnak meg, amit annakidején szubjektív tényezőnek neveztünk. Minden társadalom konkrét mibenléte tehát az emberi tevékenység terméke és egyúttal e tevékenységtől független valósággal rendelkezik, és önállóan növekszik.

A másik póluson megkülönböztető mozzanatként mindenekelőtt az ember társadalmi létének és biológiai természetének közvetlen és feloldhatatlan kapcsolata lép fel, amely kapcsolatra a biológiai sors elkerülhetetlensége jellemző. Ezzel egyrészt minden emberi élethez a kötöttségek olyan komplexusa társul, amelyet ő maga nem szüntethet meg; másrészt és ezzel együtt számára ez az egész komplexus mégis a feladatok erőtere. Éppen legnyersebb éppígylétét változtatja át az ember legközvetlenebb, legdöntőbb alkotói tevékenységeinek erőterévé, amennyiben azokból a biológiai adottságokból, amelyek a társadalmi létben legfeljebb lehetőségekként, valamivel kecsegtető hajlamokként szerepelhetnek, igazi, aktív képességeket formál. Azok a keretek, amelyek megszabják az ember számára saját élete szerves reprodukálhatóságának kikerülhetetlen végét, nemcsak korlátot jelentenek, hanem azt a feladatot is, hogy az ember elérje az ilyen átváltozások maximumát, optimumát, mégpedig egy szakadatlan folyamat során, amely áthatja az ember egész életpályáját és célratörővé teszi ezt.

Ez a második fontos különbség a társadalmi lét két pólusa között: annak a lehetőségnek a problémája, hogy az ember a különböző teleológiai tételezéseknek oksági következményeikkel együtt meghatározott teleológiai irányt kölcsönözzön, amely értelmet ad saját életének. Ehhez az általános modellt, mint a társadalmi létben mindenütt, a munka szolgáltatja. Ez is, mint láttuk, noha ismeretelméletileg megkurtított projekcióban, egyetlen teleológiailag tételezett aktus és ennek „keresztülvitele"; létszerűen teleológiai tételezési aktusok egész folyamatáról van szó, és a célt ezen aktusok megtervezett, gyakran helyesbített együttműködése valósíthatja csak meg. Minél tovább fejlődik a társadalmi munkamegosztás, annál határozottabban lép előtérbe ez a differenciálás. Ennyiben a két pólus széttéphetetlenül kapcsolódik egymáshoz. Csak ezen belül mutatkozik meg ismét az ellentétesség, amelyről korábban részletesen beszéltünk már és amely visszavezet tulajdonképpeni problémánkhoz. A társadalmi munkamegosztás fejlő-

dése közvetlenül hat az emberi képességek fejlődésére. De amennyiben arról van szó, hogy ezek a képességek az egyes, valóságosan cselekvő emberek személyiségévé szintetizálódjanak, akkor mindkét fejlődésvonalból, amely feltétlenül szükséges az ember emberréválásához, feloldhatatlan ellentmondások nőhetnek ki. Ugyanis az így kialakuló ellentétességek annál élesebben és mélyebben nyilatkoznak meg, minél inkább szükségszerű előfeltétele az egyik fejlődés a másiknak. És vitathatatlan, hogy annál határozottabban ütközik ki ez az ellentmondásosság, minél magasabb fokra hág a társadalmi munkamegosztás és ezzel együtt a civilizáció. Ezzel ugyanis egyrészt teljesen objektivált, keresztül-kasul tárgyszerű feladatokhoz és ezeknek megfelelő képességekhez jut az ember, amelyeknek személyiséggé való szintetizálódása mindinkább elveszti eredetileg magától értetődő mivoltát, amely az úgynevezett bornírt beteljesülések alapja volt. Ennek az a következménye, hogy az ember és a társadalom viszonyában mind kevésbé konvergál közvetlenül a szubjektív és az objektív mozzanat. Az ember képességeinek fejlődése által meghatározott sors teljesen ellentétes követelmények elé állíthatja az egyént, mint azok a követelmények, amelyek személyiséggé való fejlődését serkentik.

Ennek a helyzetnek az első, közvetlen – eldologiasodott – következménye az egyén és a társadalom közvetlen, és közvetlenségében megtévesztő, sőt tévútra vezető, látszólagos ellentétessége. Itt már világosan kirajzolódik az út az elidegenedésnek ama formái felé, amelyek az ipari-civilizált társadalmakban ki szoktak alakulni. Ez ideológiai zűrzavart okoz, amelynek az a lényege, hogy megszűnik a primitívebb fokok elidegenedéseinek közvetlensége, például az a közvetlenség, amely a rabszolgatársadalomban alakul ki, mégpedig mind a rabszolgák, mind pedig a rabszolgatartók számára. De minthogy az embernek az a törekvése, hogy a társadalmilag kialakult képességek komplexusából kiformálja a saját személyiségét, ideológiailag önállósul és kizárólag a szubjektum társadalmi objektiválását tartja legyőzendő ellenfelének, a szubjektum – eldologiasító módon – a valóság körén kívül helyezi tevékenységi területét, és ezzel arra kényszerül, hogy valamiképpen elidegenítse saját aktivitásának irrealitását. Nem-létező, képzeletbeli (és ezért lényegileg transzcendensnek elgondolt) hatalmaknak kell

uralmat tulajdonítania a saját tevékenysége és ennek következményei fölött. Az ilyen beállítottságok tipikus következménye a szekta-vallásosságnak az az általunk ecsetelt sajátossága, hogy elvileg át akarja ugrani a magábanvaló nembeliséget és intencióit ennek közvetítése nélkül a társadalmiságtól független magáértvaló nembeliségre akarja irányítani. Csak külsőleg-ideológiailag módosított, de lényegileg hasonló formában jelenik meg ez a beállítottság, például – minden elidegenedési következményével együtt – azokban az ideológiai tendenciákban is, amelyeket *Az ész trónfosztásá*-ban vallásos ateizmusnak neveztem. Magától értetődik, hogy itt mind az összes valóságos összefüggésből kiragadott egyéni szubjektumnak, mind a vele teljességgel „idegenül és ellenségesen" szembenálló társadalomnak nagymértékben el kellett dologiasodnia ahhoz, hogy így szellemi alap keletkezhessen az ilyen elidegenedett és elidegenítő tevékenység számára.

Mindezzel még korántsem hatoltunk előre e jelenség főokáig. Ellenkezőleg, úgy látszik, mintha az eldologiasodás és az elidegenedés egyaránt valamiféle helytelen gondolkodás puszta termékei volnának, amely rosszul ítéli meg magát az embert és tevékenységeinek lehetőségeit. De ha az emberek többsége gyakorlatát hosszú ideig a valósággal kapcsolatos hamis tudatra építi fel, akkor elkerülhetetlenül fel kell vetni a „miért?" kérdését. Itt lép fel a korábban már említett két indulat, a félelem és a remény.[94] Mindkettő megtalálható már a mágikus korszakban is és a mágia minden mesterkedése, amely az emberek különféle tevékenységeit és külvilágát vágyaiknak megfelelően akarja szabályozni, magától értetődő közvetlenséggel visszahat ezekre az indulatokra. A vallások csak annyiban változtatják meg ezt a viszonyt, amennyiben a „magasabb hatalmak" tetszésére bízzák a megvalósítás technikáját és arra tesznek kísérletet, hogy morális vagy mágikus-morális eszközökkel (áldozat stb.) befolyásolják ezeket a hatalmakat. A társadalmi lét szempontjából tehát az a helyzet alakul ki itt, hogy az ember, aki nem tudja, vagy legalábbis nem tudja teljesen áttekinteni tevékenysége kimenetelének lehetőségeit, a siker kedvéért ezeknek a transzcendens hatalmaknak a segítségéhez folyamodik. Morálisan-teológiailag és teológiailag bármennyire szublimálják is ezeknek a hivatkozásoknak a feltételeit, a vallásra áhítozó embe-

reket mozgató két indulat továbbra is a félelem és a remény, amelyek valamely egyedi akció eredményeire vagy ezek láncolatára, az élet totalitására vonatkoznak. A transzcendens hatalmakkal kapcsolatos eldologiasodás és elidegenedés a civilizációban csak messzemenőkig módosította, de nem szüntette meg teljesen mágikus ős-szerkezetét. Ezért tudja mágikus maradványait oly ritkán leküzdeni az olyan egyház, amely valódi, elvileg nem differenciáltan kiválasztott tömegeket akar egyesíteni a hitben. Ez azonban csak másodlagos kérdés. Fontosabb, hogy minden egyház szükségképpen arra alapozza befolyását, miszerint nagy embertömegek nem akarják és nem tudják életük gyakorlati feladatait tisztán a valósággal kiépített helyes viszony alapján végrehajtani, és hogy a félelem és a remény indulatának ösztönzésére a saját tevékenységük kimeneteléről szóló döntést transzcendens hatalmakra ruházzák át, és ezzel a valósághoz, a természethez és (fokozódó mértékben) a társadalomhoz való viszonyukat eldologiasítják, hogy ennek közvetítésével elidegenítsék saját tevékenységüket. Ne feledjük itt el, hogy minden szektavallásosság, amely például Jézusnak a mezők liliomairól szóló kijelentéseire hivatkozik és elhárítja magától, hogy az ilyen transzcendens segítségre áhítozzék, ontológiai értelemben ugyanúgy – de persze ellenkező előjellel – végrehajtja ezt az elidegenedést.

De ez még mindig az eldologiasodások és elidegenedések eredeti, primitív formája. A tulajdonképpeni probléma csak a személyiség társadalmi keletkezéséből nő ki, mégpedig azon a fokon, ahol a társadalmi fejlődés szétrombolta már azt az érzést, hogy a személyiség közvetlenül otthonra talált a polisz-polgárságban. Addig az embert kötik ugyan az átláthatatlan végzet hurkai, de ezt az ember még – mindennek ellenére – saját tetteként építheti be életvitelébe és így megszabadulhat az elidegenedéstől (Oidipusz); mindenekelőtt a – istenek-küldötte – téboly az, amely az embert a szó szoros értelmében elidegeníti önmagától és „mássá" változtatja (Aiasz, Héraklész stb.), de a szubjektum még itt is, Aiasz öngyilkosságában, Héraklész későbbi magatartásában legyőzheti bensőleg az elidegenedést.

Az önmagát immár otthontalannak és iránytalannak érző személyiség csak a polisznak és etikájának felbomlásával, pozitív érte-

lemben a kereszténység előretörésével kezd transzcendens támaszt keresni, nem pusztán egyes tettei, hanem önmaga számára, saját létezésének összessége számára is. Már a rómaiakhoz írott levélben is megjelenik az egész emberi létezés eldologiasodása, amelyet az eredendő bűn okozott, és ezzel transzcendensen összekapcsolva az ilyen kiúttalan helyzetből való megmenekülés, amelyet Krisztus áldozati tette biztosít. Ezzel kibékíthetetlenül – és egymást kizáró módon – szembekerülnek egymással az emberi életről, az emberi személyiségről kialakított koncepciók; egyik oldalon saját tevékenységének termékeként jelenik meg az ember, a másik oldalon isten teremtette az embert, akinek sorsát végső soron isten keze irányítja. A társadalmi létben az ember embervolta par excellence folyamat. Ma nagy vonásokban ismerjük már – és ez is magának az emberi történelemnek egyik eredménye – annak az útnak a körvonalait, amely az emberi léthez vezetett, a Föld történetét, az élet keletkezését, az élőlények fejlődését egészen az emberréválás lehetőségéig, és azt a módot, ahogyan az ember a munka által megalkotta önmagát. És mint marxisták azt is tudjuk, hogy ebben a folyamatban még csak az emberi lét előtörténeténél tartunk. A munkát végző ember aktívan alkalmazkodott az életkörülményekhez, egyre fokozódó mértékben formálta ezeket társadalmi tevékenységével és így közvetlenül társadalmi értelemben kiemelte az állatvilágból, emberré tette az embert.

De az ember emberréválása kibontakozásának ezen a fokán még messzemenőkig olyan spontán, objektív társadalmi fejlődési folyamat eredménye, mely független az egyes ember tevékenységétől. Noha ez csupán annak a szintézisnek a sajátságos folyamata, amely az emberek egyedi – persze gazdaságilag-társadalmilag felvetett kérdésekre válaszoló – teleológiai aktusaiból alakult ki, e folyamat a maga összességében teljességgel kauzálisan megy végbe, minden teleológia nélkül, függetlenül azoktól a szándékoktól, amelyek az egyes teleológiai aktusokat életre hívták, és az őket tételező és kísérő emberi tudástól és tudattól is. „Nem tudják, de teszik" – idéztük többször is Marxot. Ebben a folyamatban, szintén spontán szükségszerűséggel, kialakul az emberi személyiség mint e növekedés eredménye; egyrészt mint annak puszta szükségszerűsége, hogy az emberek társadalmilag kialakult különnemű képes-

ségei egységessé összegeződjenek a gyakorlatban, másrészt és ezzel együtt mint a társadalmi lét azon polarizációjának kialakulása és kirajzolódása, amelyről már ismételten beszéltünk. Magábanvéve az egyes ember alkotja ugyan a társadalmi létnek mint folyamatszerűen előrehaladó komplexusnak az egyik pólusát, de az emberiség nembeliségének e poláris mozgásban kialakuló új formája kezdetben csak kevéssel haladta meg az ember-előtti élet „némaságát". Az emberi nembeliség folyamatos munkával bontja ki magát az állati némaságból, és e folyamat a maga eredeti létszerűségében azon alapul, hogy az aktív emberi alkalmazkodás a környezethez, vagyis a környezet átalakítása a mind hatékonyabbá váló munka segítségével, amelynek szerve a munkamegosztás mennyiségi és minőségi növekedése, a természetet átalakítva, a természeti korlátokat visszaszorítva egy mindinkább társadalmilag meghatározott, vagyis emberhez szabott világot alkot. Az emberré-válásnak ez az elemi folyamata minőségi változáson megy át az emberi személyiség kialakulásával. Az itt fellépő minőségileg új vonás persze lényegileg új, magasabbrendű ellentmondások egész komplexusát jelenti, amelyek közös jellemvonása mindenekelőtt abban áll, hogy – és ebben megegyeznek más társadalmi ellentmondásokkal – sohasem választhatók le teljesen arról a társadalmi talajról, amelyből származnak, noha fontos vonatkozásokban túlvezetnek rajta. Ezek az ellentmondások közvetlenül az egyes emberi képességek, illetve az emberi személyiség továbbfejlődése közti viszonyban nyilvánulnak meg, amelyről beszéltünk már. Ez utóbbi nem választható el az előbbitől, és mégis a képességek fejlődése nagyon könnyen és nagyon gyakran akadályozhatja a személyiség kibontakozását.

Ezek a nyilvánvaló és a mindennapoktól a legmagasabbrendű ideológiai objektivációkig mindenütt újból és újból megfigyelt tények létszerűen azon alapulnak, hogy az emberi személyiség, mihelyt kialakult társadalmilag-történelmileg, olyasmit képvisel, ami – viszonylag – önállóvá vált eredetétől: az objektív társadalmi totalitás tudatos-emberi ellenpólusát, azt a fokozatosan kialakuló szervet, amelynek segítségével az emberiség végérvényesen maga mögött hagyhatja némaságát s amelyben az öntudatra ébredő nembeliség szintjére kezd emelkedni. Marxnak azokban a már idézett

meghatározásaiban, amelyek az emberiségnek valódi történelmére való átmenetét rögzítik, úgy beszél a szabadság igazi birodalmáról, mint ami „túl" van a szükségszerűség birodalmán, mint olyan világról, amelyben elkezdődik „az emberi erőkifejtés, amely öncél", de amely, mint Marx hozzáfűzi, „csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki"[95]. Az ember egyes képességeinek és személyiségének fejlődése közti ellentét ennek az ellentétnek az első társadalmi-történelmi előhírnöke, ez az ellentét készíti elő az emberek tudatában azt a szubjektív tényezőt, amely – amikor ütött a szükségszerűség birodalmának végső megszüntetését jelentő óra – képessé válik arra, hogy utat törjön a szabadság birodalmába. Addig csak szórványosan nyilatkozhat meg ez a tendencia; részint, amikor nagy átalakulások idején a társadalmi lét változása spontánul, önmagából kiindulva hat ebbe az irányba, részint mint olyan társadalmi ellentmondások ideológiai kifejezése, amelyek történelmileg – viszonylag – állandó kísérői az általános társadalmi fejlődésnek, a mindennapi élet spontán megnyilatkozásaitól a legmagasabbrendű ideológiai objektivációkig. (Az előző fejezetben tárgyaltuk ezt a kérdést.)

Úgy látszik, mintha tisztán tudati kérdésről, tehát belátásról, elméletről, szemléletről stb. lenne szó. Az ontológiai lényeget tekintve azonban itt is a gyakorlat egy problémájába ütközünk. Nevezetesen az a nem mindig tisztán és teljesen tudatos szándék, amellyel az ember saját erejéből akarja személyiségét kiformálni és ennek integritását megőrizni, egész sereg problémát vet fel az ember számára azzal kapcsolatban, hogy milyen magatartást tanúsítson a saját életével, embertársaival, a társadalommal szemben, és ezekre a problémákra kivétel nélkül csak cselekvésekkel lehet adekvát módon válaszolni. Természetesen itt is, mint minden emberi tevékenység esetében, fontos szerepet játszanak az embernek önmagáról, környezetéről stb. megszerzett ismeretei, viszonyukat azonban végső soron mégis a gyakorlat, a cselekvés belső indítékai, maguk a cselekvések határozzák meg. Az elmélet és a gyakorlat – nagyon fontos – kölcsönhatásai ellenére a bensőleg irányított gyakorlat szükségleteié az elsőbbség. Mindezideig Goethe értette meg a leginkább, hogy ez már az úgynevezett önismeretnél is elkezdődik: ha ez nem önmagunk gyakorlati próbatétele, akkor a meg-

ismerésnek sem lehet konkrét-reális tartalma, hanem szükségképpen megreked a felfoghatatlannak megmaradó lehetőségek körében. És mégis, vagy éppen ezért a gyakorlatilag valóban produktív önismeret döntő elméleti tényezőre épül fel: arra, hogy önmagunk megértése folyamat. Az emberi személyiség csak akkor őrizheti meg az önmegvalósítás folyamatában, és csak akkor reprodukálhatja állandóan új, magasabb szinten önmagát, ha önmagát is folyamatszerűen előrehaladónak, nem pedig stabil módon létezőnek, egyszer s mindenkorra adottnak fogja fel. De az ilyen folyamatszerűen előrehaladóan létező személyiségnek – és ez létének további nélkülözhetetlen gyakorlati-elméleti alapja – egyrészt meg kell valósítania önmagában azt a mindig megismételt döntést, hogy a külvilág eseményeire megújulva és egyúttal magát ezekben mindig megőrizve reagáljon, másrészt, ennek elérése érdekében, önmagát és környezetét is ilyen folyamatnak kell felfognia. A szubjektív és objektív világ ilyen koncepciója tehát a személyiség gyakorlati önmegvalósításának elméleti előfeltétele egy szintén folyamatszerűen, de tőle függetlenül mozgó világban; de a személyiség csak benső eltökéltségének eredményeképpen emelkedhet az ilyen önmozgásig.

Ahogy itt az elméleti és a gyakorlati magatartás csak felbonthatatlan, noha gyakran mélyen ellentmondásos együttműködésének útján bontakoztathatja ki és őrizheti meg a személyiséget, úgy a személyes és a társadalmi elem ezzel szorosan összefüggő egysége is annak a magatartásmódnak a lényegéhez tartozik, amely a személyiséget lehetővé teszi. A társadalmi magatartás minden szabályozási formájának az őserkölcstől, a hagyománytól és a szokástól a jogig és a morálig szükségképpen általánosító jellege van, amely a mindenkor létező társadalmiságra irányul: miközben az emberek a társadalom parancsaira és tilalmaira reagálnak, integrálódnak is a mindenkor fennálló társadalomba (ennek magábanvaló nembeliségébe). De ez a besorolás még nem tartalmazza a személyiség közvetlenül helyeslő vagy tagadó válaszát. Csak ha ez a személyiség valamely parancsolatban egy mélyen őrá magára tartozó kötelezettséget pillant meg, és ennek az indítéknak az ösztönzésére cselekszik (természetesen ugyanez történik abban a negatív esetben is, ha valaki egyénileg felmond egy ilyen parancsot vagy

tilalmat), ha tehát – egyremegy, hogy elméletileg mennyire tudatosan – az éppen fennálló status quo javító megváltoztatására (esetleg javító megőrzésére) törekszik, akkor az így létrejövő cselekvés – pozitív vagy negatív értelemben – valóban visszahat a személyiség kiépítésére vagy szétbomlására. A személyiség fejlődésének már eddig is hangsúlyozott viszonylagos önállósága tehát sohasem szünteti meg azt a jellegét, hogy a mindenkori társadalmi lét által felvetett kérdésekre kell felelnie. Ez a sajátossága éppen abban jut érvényre, hogy cselekvésaktusai, e kérdésekre válaszolva, az emberi személyiség oldaláról megszüntetik a személyiség létével vagy nemlétével kapcsolatos nemtörődömséget, és ezzel objektíve, a cselekvés és a személyiség tudati szintjétől vagy tudati világosságától függetlenül a magáértvaló nembeliség irányára törekszenek, a társadalom olyan létmódjára, amelynek számára ez a probléma létének nélkülözhetetlen alkotóeleme.

A személyiség mint valóságos, vagyis folyamatban előrehaladva létező valami csak az egyes embereknek és a társadalomnak ezekből az oly sokrétűen összefonódott kölcsönhatásaiból alakulhat ki. Amilyen bizonyos, hogy természeti alapját a szervesen meghatározott egyediség alkotja, olyan kevéssé idézheti elő e természeti alap egyszerű, közvetlen társadalmasodása a személyiséget. Ahogy egyetlen embert sem emelhet személyiséggé ujjlenyomatának egyedülálló mivolta, ugyanúgy partikulárisnak megmaradó kifejezési formái sem tehetik ezt meg, és egyremegy itt, hogy „személyes ismertetőjelei" nyakkendőinek vagy jelzőinek kiválasztásában mutatkoznak-e meg. Csak akkor emelkedhet az egyes ember saját partikularitása fölé, ha azokban a tetteiben, amelyekből élete összetevődik, mindegy, milyen tudatosan vagy milyen helyes tudattal, kikristályosodik törekvése az egyes ember és a társadalom olyan viszonyára, amely magában rejti a magáértvaló nembeliség elemeit és tendenciáit, amelyeknek lehetőségei, esetleg mégoly elvontan vagy akár ellentétesen is, összekapcsolódnak a mindenkori magábanvaló nembeliséggel, de társadalmi méretekben csak az ilyen jellegű személyiség-aktusok révén szabadíthatók fel, gyakran persze csak eszmeileg. Az olyan élet-aktusok, amelyek – szubjektíve – személyiségjellegre törekszenek, de vagy megrekednek a partikularitás szintjén vagy megpróbálják átugrani a magában-

való nembeliséget, és a személyiséget közvetlenül, társadalmi közvetítések nélkül akarják életre varázsolni, általában nem vezethetnek valódi személyiségfejlődésre, noha a második csoport és egyes olyan kísérletek, amelyek személyesen intencionált aktusokkal próbálják a meglévő nembeliséget leküzdeni, olykor elérhetik a személyiségnek azokat a formáit, amelyeket más, objektív-társadalmi összefüggésekben bornírt beteljesülésnek neveztünk. Ezt az utóbbi lehetőséget, különösképpen ma, nem szabad túlbecsülnünk (mint Tolsztoj tette), de annak van némi általános jelentősége, ha lehetőség-jellegét hangsúlyozzuk. Ugyanis csak így mutatkozik meg itt a társadalmi és az egyéni fejlődés azonosságának és nem-azonosságának azonossága. Ebben rögtön elénktárul e komplexus társadalmi egyetemessége: a legegyszerűbb és legmegszokottabb mindennapoktól a legmagasabbrendű társadalmi és ideológiai objektivációkig terjed. Amikor Goethe ezt mondta: „A legjelentéktelenebb ember is lehet teljes",[96] akkor ezzel helyesen utalt e jelenségkomplexus társadalmi egyetemességére, noha az ilyen beteljesülések kritériumait túlontúl formálisan-általánosan rögzítette.

Mivel pusztán az elidegenedés ideológiai leküzdésének legfontosabb társadalmi-ontológiai mozzanatait akartuk feltárni – vagyis a személyiség fejlődését, noha ennek pozitív tartalma sokkal tágabb kört fog át, mint ez a negáció –, és még csak jelzésszerűen sem foglalkozhattunk itt pozitív és konkrét dialektikájával, amely az etikába tartozik, fejtegetéseink ezért szükségképpen túl részletezők és egyben túl elvontak-általánosak lettek. De ha erről az alapról visszapillantunk az elidegenedés problémájára, akkor eközben mégis megkezdődhet az ideológiai ellenmozgalmak tisztázódása. Goethe, akinek kora nem ismerte még az elidegenedés műszavát, de aki fölöttébb intenzíven foglalkozott magával a problémával, nagyon világosan látta ennek a kiindulópontját is, azt, hogy az ember akkor is cselekedni kényszerül, ha nem ismeri gyakorlatának összes körülményeit. Ezt mondja erről aforizmáiban: „Az embernek ragaszkodnia kell ahhoz a hitéhez, hogy megérthető az, amit nem ért még; ha nem így volna, nem kutatna. – Megérthető minden különös dolog, amely valamiképpen alkalmazható. Ilymódon válhat hasznossá az, ami nem érthető."[97] És a *Faust* második részében ugyanez a szellem nyilatkozik meg, költőileg kifejezett

posztulátum formájában: „Ha méltó erre, mélyre lát a szellem, / s végtelenül bízik a végtelenben."* Azoknak a világnézeti következtetéseknek az elvetése, amelyeket az emberek többsége a gyakorlatnak ebből az objektíve megszüntethetetlen előfeltételéből vont le, Goethénél szilárd tudományos-világnézeti alapokon nyugszik és ennek megfelelően igen messzemenő következményekkel jár. E problémakomplexus gondolati megalapozásának kérdéséhez csak annyit jegyzünk meg, hogy Goethe mint természettudós még az olyan terminológiailag statikus kifejezéseket is, mint amilyen az „alak", amelyet a mozgalmas világból vonatkoztattak el, az e tekintetben félreérthetetlen „alakítás" műszóval akarta helyettesíteni, mert itt a létrehozott a létrehozás folyamatában jelenik meg. A következmények kérdésével kapcsolatban csak azt említjük meg, hogy Goethe – mint Spinoza szellemi követője és továbbfejlesztője – a legtöbb emberben spontánul kialakuló és a legtöbb emberi életen uralkodó indulatokat, nevezetesen a félelmet és a reményt az „ember két legnagyobb ellenségének" nevezi, és a *Faust* álarcos menetében láncraverve vonultatja fel, hogy ezzel mindenki számára szemléletessé tegye, mi az emberek életvitele számára a megmenekülés útja. Goethe alkotó tevékenységének legmélyebb tendenciáiban mutatkozik meg, hogy az igazi emberi lét spinozai felszabadítási törekvéseihez kapcsolódik. Spinoza helyesbítette a görög filozófiai antropológiát, amennyiben kimutatta, hogy az ember uralma saját indulatai fölött nem az ész uralmát jelenti az ösztönök fölött (ami még transzcendenssé is dologiasítható, ahogy ezt a kereszténységben meg is tették), hanem az erősebb indulatokét a gyöngébbek fölött,[98] és ez a helyesbítés beteljesíti az ember földi-immanens módon, folyamatszerűen előrehaladó önállósulását. Goethe emberábrázolásában ez az életmód – egészen magától értetődően, nem programszerűen – uralkodó elvvé válik.

Ez a beállítottság, amely az életvitel gyakorlatilag központi kérdéseit érinti, egyúttal mélyen elvi, döntő frontális támadás az ember öneldologiasodásának minden fajtája ellen, amelyről és amelynek az elidegenedéssel kapcsolatos benső viszonylatairól már részletesen beszéltünk. Ne feledjük el, hogy Faust és Mephistopheles

* „Doch fassen Geister, würdig tief zu schauen,
Zum Grenzenlosen grenzenlos Vertrauen."

végzetszerű „fogadásának" eszmei középpontja – noha persze Goethe sem használja az eldologiasodás és az elidegenedés műszavát – a lelki öneldologiasodáshoz intézett hadüzenet:

„Ha igy szólok a röpke perchez:
Gyönyörű vagy! Maradj velem!
Akkor akár bilincsbe verhetsz,
*akkor meghalok szívesen!"**

Eddigi fejtegetéseink után nyilvánvaló, hogy a „Maradj velem!" végső soron olyan aktus, amely ilyen vonatkozásban eldologiasítja a lelket, csakhogy földi szinten, a keresztény üdvösséghez közelítve teszi ezt, aholis valamely ember legmagasabbrendű benső megvalósulásainak végérvényesen rögzített állandó állapottá kell merevedniük. Goethét egyáltalán nem érdekelték az ilyen transzcendensen biztosított önbeteljesülések. De szekuláris világossággal felismerte, hogy a tisztán földi életvitel is magába rejti az ilyen önmegmerevítések, öneldologiasítások veszélyét, és hogy csupán az ilyen látszatbeteljesülések szigorú, kompromisszummentes elvetése lehet a személyiség valóságos, állandó, csak az élet korlátjai által határolt előrehaladásának az előfeltétele. Ezért van az, hogy a tragédia végén Faust, noha kimondja a „Maradj velem!" óhaját, semmit sem ad fel az eldologiasodásmentes emberi életvitelről vallott elveiből. Ellenkezőleg. Az élet mint folyamat és csak mint folyamat kapja meg Faust utolsó jövő-látomásában igazi társadalmi arculatát: „Csak annak jár a szabadság s az élet, / kinek naponta kell kivívnia."** Ez a látszólagos ellentmondás éppen társadalmilag oldódik fel: az „Egy szabad földön szabad néppel élni"*** azt jelenti, hogy a személyes élet folyamatszerűsége az általános társadalmiságból fakad, és ide is torkollik be. Goethe egyik utolsó, Eckermann-nal folytatott beszélgetéséből kitűnik, milyen mélyen

* „Werd' ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! Du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln Schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!"

** „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss."

*** „Auf freien Grund mit freiem Volke stehen"

és helyesen érezte éppen legjobb teljesítményeinél a társadalmi fejlődéshez való kötődését; ebben a beszélgetésben látszólag paradox módon eldönthetetlennek mondja, hogy valaki önállóan szerzett-e meg valamit, vagy kora társadalmából merítette ezt: „Alapjában véve ostoba kérdés, hogy vajon valaki magából merít-e valamit vagy másokból; hogy valaki önmaga által működik-e vagy mások által: a fődolog az, hogy nagy akaratunk legyen és jártasságunk és szívósságunk a dolog véghezviteléhez; semmi más nem számít."[99] Nem szorul magyarázatra, hogy ezzel Goethe megtisztította az utat a személyes szubjektivitásnak mint önálló „szubsztanciának" az eldologiasodásaitól is.

„Ha a bíbor lehull, a hercegnek is követnie kell", mondja Schiller Verrinája Fiesco megölésekor, és ezeket a szavakat könnyedén alkalmazhatjuk az eldologiasodás és az elidegenedés viszonyára is. Persze ismét nem ismeretelméletileg, ahol könnyen elválaszthatók egymástól, hanem a társadalmi gyakorlat ontológiájának értelmében: csak az képes arra, hogy emberi létének problémáit a saját létezésére vonatkozó és e létezés felé mutató társadalmi út problémájának lássa és valósítsa meg, akinek ezen a talajon elég belátása, elhatározó képessége és bátorsága van ahhoz, hogy elhárítsa magától az összes eldologiasodási tendenciát. Az ilyen embernek saját külső és belső létére vetett elfogulatlan pillantása gyakorlatilag felfogja, hogy az egész természet, a saját biológiai alapjait is ideértve, lététől vagy nemlététől, jó- vagy balsorsától, sikerétől vagy kudarcától függetlenül mint kezdet- és végnélküli folyamat állandó mozgásban van. Gyakorlatának a valóság a tárgya, a maga megváltoztatható részleteiben, a maga mindig változva megváltoztathatatlan totalitásában, és nem várhat ettől mást, csak amit saját (társadalmi) erejével ki tud bányászni belőle. És a társadalmi lét, amelyben a legközvetlenebbül és a legdöntőbb módon vesz részt, olyan „második természet", mely mitsem törődik az emberekkel, de egyúttal ettől közvetlenül elválaszthatatlanul táptalaja minden olyan pozitívumnak és negatívumnak, amely az ember cselekedeteiben megnyilatkozhat.

Az embert a társadalmi termelőerők fejlődése teszi személyiséggé, de egyúttal ugyanez a mozgás el is idegenítheti. A társadalmi haladás és az emberi elidegenedés ezért kettősen is összekapcsoló-

dik a társadalmi létben: egyrészt az elidegenedés a társadalmi haladásból nő ki; első, fölöttébb brutális formája, a rabszolgaság gazdaságilag szintén haladás volt, a termelőerők fejlődésének szükségszerű következménye, és azt is mondhatnánk, hogy minden lényegileg újat hozó időszak a személyiség kifejlésének új belső és külső lehetőségeivel együtt elidegenedésének új formáit is életre hívja. Másrészt az emberek ösztönös és tudatos absztrakciói egyénileg és kollektívan egyaránt alapvető erői azoknak a mozgásoknak, amelyek mind a lassú fejlődések, mind pedig a válságos forradalmi átalakulások során hozzájárulnak azon szubjektív tényező létrehozásához, amely a spontán kialakult magábanvaló nembeliséget saját magáértvalósága felé próbálja hajtani. Ez a mozgás a napi eseményektől egészen a legmagasabbrendű ideológiai objektivációiig tart, az ember emberi lét felé való fejlődésében ez a legláthatatlanabb és egyúttal a leglátványosabb felfelé mutató tendencia. Éppen itt, ahol a társadalmiasodás éppenséggel döntő szerepet játszik, említhetjük meg Engelsnek azt a kijelentését, amely szerint az egyes emberek egyes tetteit sohasem értékelhetjük nullának. Ez az általános igazság itt különös hangsúlyt kap, mert az elidegenedésnek és az ezekkel szemben folytatott harcoknak túlnyomórészt éppen a mindennapi életben kell lezajlaniuk. A magasabbrendű ideológiai objektivációk jelentőségét világtörténelmileg éppen az méri, hogy milyen mértékben – pozitív vagy negatív befolyást gyakorolva, példaadóan stb. – képesek hatni az emberek mindennapi magatartására. Itt minden egyes embernek mint más egyedekkel közvetlenül érintkező egyednek kell döntenie saját elidegenedései mellett vagy ellen. Ezért játszik döntő szerepet a tudatnak az a – gyakorlatból kinövő és a gyakorlatot meghatározó – ontológiailag megalapozott ténye, hogy vajon végső soron maga az ember alkotja-e meg életét és személyiségét társadalmiságának a keretei között, vagy pedig transzcendens hatalmakra bízza, hogy döntsenek erről az életkomplexusról.

Ideológiailag itt, mint kimutattuk, rendkívül fontos továbbra is azoknak az eldologiasodásoknak a helyeslése vagy tagadása, amelyeket a társadalmi fejlődés menete hívott életre. Egyénileg rendkívüli különbségek mutatkoznak aközött, hogy erre a kritikai felismerésre azért került-e sor, mert az ember szembeszegült saját

személyének elidegenedésével, vagy megfordítva, az ellenállás származott-e a felismerésből, de e különbözőség nem változtat azon, hogy a két magatartásmód gyakorlatilag elválaszthatatlan. A belátásnak és a döntésnek a mindennapi életben megvalósuló gyakorlati egysége minden olyan ideológiai harc létszerű alapja, amely le akarja rázni az elidegenedés igáját. Ezért foglalhatja össze főművében Marx a következőképpen a vallásos elidegenedés problémáját: „A való világ vallási visszfénye egyáltalán csak akkor tűnhet el, ha majd a gyakorlati köznapi élet viszonyai az emberek számára nap nap után olyan vonatkozásokat jelenítenek meg, amelyek egymásra és a természetre vonatkozóan átlátszóan ésszerűek. A társadalmi életfolyamatnak, vagyis az anyagi termelési folyamatnak az alakja csak akkor veti le misztikus ködfátylát, amikor majd mint szabadon társult emberek terméke ezek tudatos ellenőrzése alatt áll. Ehhez azonban a társadalom bizonyos anyagi alapzata szükséges, vagyis számos olyan anyagi életfeltétel, amely viszont a maga részéről egy hosszú és gyötrelmes fejlődés-történelem természetadta terméke."[100] Nem hangsúlyozhatjuk elég nyomatékosan, hogy Marx itt „gyakorlati köznapi élet"-ről beszél, tehát arról, amit mi mindennapi életnek szoktunk nevezni. Ugyanilyen fontos, hogy az elidegenedés lehetséges megszüntetésének itt „egy hosszú és gyötrelmes fejlődési folyamat" a magától értetődő előfeltétele. Ebből láthatjuk, miben haladta meg Marx a maga társadalomontológiájában Feuerbachot és a feuerbachizmus minden fajtáját; az is megmutatkozik itt, hogy a marxizmus nem táplálhatja sem azt az illúziót, mintha nagy tudományos felvilágosítások, elméleti viták valóságosan, tehát az életben megszüntethetnék az elidegenedésnek ezt a formáját, sem azt, hogy a társadalmi átalakulások automatikusan megszüntethetnék a vallásos tudat elidegenült jellegét.

A társadalmi fejlődés nagy alapvonalai természetesen megmutatkoznak valamely korszak köz- és magánéletének minden jelenségében, noha távolról sem teszik ezt olyan közvetlenül és egyértelműen, mint ahogy a marxizmus vulgarizálói vélik. Az elidegenedésnek és a legyőzésére tett kísérleteknek valamennyi ideológiai problémájában nagyon világosan megmutatkozik, hogy a mi korunkban világtörténelmi méretekben, nem pedig az elszigetelt napi

események szintjén, a kapitalizmus és a szocializmus ellentéte uralkodik. Társadalmilag az itt az új, hogy korunkban – ennek okait a következő alfejezetben részletesen is kifejtjük majd – csak a jövő felé, tehát végső soron a szocializmus felé irányuló törekvésekben lehet meg a képesség az eldologiasodás és az elidegenedés valóban hatásos leküzdésére. Fejlődési szakaszunk éppígylétének eleven, mozgató ellentmondása, hogy a jelenlegi szocializmus mint a sztálini korszak fel nem számolt öröksége, még új formákban is kialakíthatja vagy konzerválhatja az eldologiasodást és az elidegenedést. Viszont minden „megőrző" tendencia, akarva-akaratlanul, szükségképpen megőrzi, sőt meg is erősítheti és újakkal gyarapítja stb. a meglévő eldologiasodásokat és elidegenedéseket. Nagyon világosan mutatkozik meg ez a tény, amelyet a manipulációs korszak hivatalos tudománya természetesen kétségbe von, a jelenkori vallásos mozgalmakban is.

A kor jellegének, amely az említett, végső soron alapvető ellentmondásra épül fel, az a következménye, hogy – mint ismételten kimutattuk – (a konsztantinoszi korszak vége, a kettős igazság megfordítása stb.) az emberek mindennapi élete egyre növekvő passzív ellenállást tanúsít minden olyan kísérlettel szemben, amely vallásos kategóriákkal akarja meghódítani ezt az életet. Ma a reagálás két alaptípusa alakult ki e kísérletekkel szemben. Az első az alkalmazkodás az elméleti és gyakorlati manipulációs tendenciákhoz, a teológia „modernizálása" valamiféle vallásosan felcicomázott neopozitivizmus alapján. Talán Teilhard de Chardin ennek az irányzatnak a legpregnánsabb képviselője. A másik póluson megmutatkozik, hogy most már a szekta-hivőség, amelyet később megfelelően integrálnak, csak ritkán újíthatja meg bensőleg a vallást, mint ezt a múltban tette. Jaspers, aki minden kérdésben rokonszenvezik a történelmi vallásokkal, elég realisztikus ahhoz, hogy az újkori szektásság messze legjelentősebb vallásos alakjának, Kierkegaard-nak a tanításáról ezt mondja: „Ha igaz volna, akkor ezzel, úgy látom, véget érne a bibliai vallás."[101] Jaspersnek ezt a megállapítását igazolja a mély meggyőződésű és éleselméjű Simone Weil sorsa, aki ezért még arra sem tudta rászánni magát, hogy személyesen belépjen a keresztény egyházba, és aki az írásai által keltett kezdeti feltűnés ellenére egészen hatástalan maradt.

Természetesen akadnak olyan vallásfilozófiai és teológiai állásfoglalások is, amelyek igyekszenek megérteni az idők szavát, miszerint eleven vallásos mozgalom csak olyan alapon jöhet létre, ha határozott fordulatot csinál balra és a szocialista eszméket beépíti a vallásos perspektívába. Bloch *Thomas Münzer*-e, Tillichnek a húszas években kifejtett munkássága óta ismételten felbukkannak ilyen beállítottságok. Persze ahol ezek valóban komolyan veszik magukat és azt is belátják, hogy az életnek és vallásos értelmezéseinek ez a szétválasztása magára istenre is szükségképpen vonatkozik, ott radikális reformtörekvéseikben a vallást is megszüntetik. Robinson angol püspök egyetértően idézi Bonnhoeffer fejtegetéseit: „Az ember megtanulta, hogy minden fontos kérdésben zöld ágra vergődjön az ‚isten nevezetű munkahipotézis' igénybevétele nélkül. Tudományos, művészi, sőt etikai kérdésekben is magától értetődővé vált ez, és ezt már aligha merészeljük megbolygatni; de mintegy száz év óta fokozódó mértékben érvényes ez a vallásos kérdésekre is; megmutatkozik, hogy minden megy ‚isten' nélkül is, mégpedig éppen olyan jól, mint annakelőtte . . . Ha minden világi kérdésben letettük a fegyvert, akkor már csak az úgynevezett ‚végső kérdések' – a halál, a bűn – maradnak meg, amelyekre csak az ‚isten' felelhet és amelyek végett szükségünk van az istenre és az egyházra és a papra. Így hát úgyszólván az embereknek ezekből az úgynevezett végső kérdéseiből élünk. De mi lesz, ha egy szép napon e végső kérdések sem lesznek már jelen mint ilyenek, illetve ha rájuk is lehet majd felelni ‚isten nélkül' . . ."[102] Az „isten halálá"-val Nietzschétől az egzisztencializmusig egy semmire sem kötelező vallásos ateizmust vezettek be a filozófiai világba; de a halott isten körül aligha alakulhat ki egy bármennyire is szektás, vallásosan befolyásos mozgalom. Az egyházak politikai-manipulációs módon messzemenőkig alkalmazkodnak az emberi mindennapok új állapotához, de a vallásos érzéseket még a legbecsületesebb és a legkövetkezetesebb beállítottságú szekta-alapítók sem tudják már korszerűen megújítani.[103]

Az ilyen tendenciákat nem szabad sem túlértékelni, sem lebecsülni. A túlértékeléstől megvéd bennünket, ha felismerjük, hogy az ilyen ideológiák hatásának mekkora a nagyságrendje a fennálló társadalmon belül. A szekták kis csoportokból, gyakran csak

néhány egyénből állnak, és nincs messzireható tömegbefolyásuk. Ennek határt szabott az, hogy az embereket manipulációs ügyeskedéssel a partikularitásukhoz szegezik, amelynek köre a fogyasztás és a szolgáltatások terén megnyilatkozó értékelésektől az uralkodó ideológiákig terjed, és itt nem játszik döntő szerepet, hogy a partikularitást hirdetési reklámok vagy agyonmagasztalt műalkotások véglegesítik-e, amelyek valamely hit (vagy hitetlenség) segítségével vagy a szex, a szadizmus és a mazochizmus segítségével megszüntethetetlenül végzetszerűnek dicsőítik az elidegenült partikularitást. Úgy látszik tehát, hogy a manipuláltan elidegenült partikularitás tömegméretekben egyelőre szilárd lábakon áll. Mégis, ha bepillantást nyerünk az igazán szektaszerű ellenzékek tehetetlenségének okába, akkor elkerüljük ezeknek az ellenzéki mozgásoknak a lebecsülését is. Ekkor ugyanis megmutatkozik, hogy az eldologiasodás és az elidegenedés igazi, ideológiailag komolyan gondolt leküzdése felé vezető út ma – perspektivikusan – járhatóbb, mint bármikor korábban. Minél kevesebb a vallások belső ereje ahhoz, hogy ideológiailag megújuljanak, annál nagyobbak – ismét: perspektivikusan – az esélyei annak, hogy mind több ember belássa: a társadalmi szükségszerűségen belül (a pusztulás terhe mellett) életfolyamata végső soron mégis a legsajátabb műve, őtőle magától függ, hogy eldologiasodva és elidegenedve él-e vagy valóra akarja-e váltani saját tetteivel igazi személyiségét. De hiába ismerik fel az emberek társadalmi létük ontológiai mibenlétét, amely tagad mindenféle transzcendenciát és az ezt tételező eldologiasodást, ez a felismerés üres marad, ha nem kíséri az az eltökéltség, hogy aktívan, személyesen állást foglaljanak az eldologiasodás következményeivel szemben. Másrészt hiába tökélik el, hogy felszabadítják önmagukat, ez az eltökéltség vak, ha nem ilyen felismeréseken alapul. Az eldologiasodás és az elidegenedés hatalma ma talán időszerűbb és nagyobb, mint bármikor eddig. De ideológiailag ezek a hatalmak még sohasem voltak ilyen kongók, ilyen üresek, ilyen kevéssé lelkesítőek. Társadalmilag tehát adva van egy hosszadalmas, ellentmondásokban és visszaesésekben gazdag felszabadulási folyamat perspektívája. Vak, aki ezt egyáltalán nem látja, mint ahogy illúzióra vezet az a remény is, hogy e perspektíva néhány happening segítségével azonnal megvalósítható.

3. AZ ELIDEGENEDÉSNEK ÉS MEGSZÜNTETÉSÉNEK OBJEKTÍV ALAPJAI. AZ ELIDEGENEDÉS JELENLEGI FORMÁJA

Részletesen elemeztük az elidegenedés ideológiai formáit, már amennyire ez az általános ontológia alapján lehetséges. Azért kezdtük meg itt a vizsgálódást, mert – mint fejtegetéseink megmutatták – az elidegenedés minden fajtája, bármilyen töményen gazdasági meghatározottságú is, csak az ideológiai formák közvetítésével fejlődhet megfelelően, és e közvetítés nélkül nem is küzdhető le elméletileg helyesen és gyakorlatilag hatásosan. De az ideológiai közvetítésnek ez a kiiktathatatlansága korántsem jelenti azt, hogy az elidegenedést valamilyen vonatkozásban tisztán ideológiai jelenségnek lehetne tekinteni; ahol ilyen látszat keletkezik, ott mindig arról van szó, hogy nem veszik észre: objektív gazdasági alapokra épülnek fel az olyan folyamatok is, amelyek látszólag tisztán ideológiailag mennek végbe. Emlékeztetünk itt, úgyszólván bevezetésképpen, az ideológia általános marxi meghatározására, amely szerint az ideológia olyan társadalmi eszköz, amelynek segítségével az emberek az ellentmondásos gazdasági fejlődésből kinövő konfliktusaikat érdekeiknek megfelelően végigküzdik. Tehát kezdettől fogva sohasem a szférák tiszta szétválasztásáról van szó, hanem inkább nagyon bonyolult kölcsönhatások folyamatairól, amelyekben az elsődlegesen gazdaságilag meghatározott társadalmi lét arra bírja rá az embereket, hogy az ezekből kinövő konfliktusokat az ideológia segítségével oldják meg. Az ilyen megoldási folyamatok tartalmának, fajtájának, intenzitásának stb. kettős társadalmi arculata van: vagy pusztán az egyes emberek személyes életét kormányozzák, s eközben a gazdasági alapok mindenekelőtt objektíve léteznek és hatnak tovább, a változás tehát pusztán abban érezteti hatását, ahogyan az emberek ezekre az alapokra rea-

gálnak, vagy pedig az egyedi lázadások társadalmi integrációja tömegmozgalmakat hoz létre, amelyek elég erősek ahhoz, hogy felvegyék a harcot a mindenkori emberi elidegenedések alapjaival. Mindabból, amit eddig kifejtettünk, világos, hogy az első magatartásmód társadalmi szempontból általában szubjektív és objektív értelemben egyaránt elő szokta készíteni a másodikat. A mindennapi élet személyes-szubjektív gyakorlatának módjában megnyilatkozó ellentéteket tehát nem szabad sohasem történelmietlenül abszolutizálni. Amennyiben például a XVIII. század felvilágosítói a feudális-abszolutista elidegenedések ellen harcoltak, a francia forradalom társadalmi előfutárai voltak; ezen az objektív társadalmi viszonyon mitsem változtat, hogy többségük elméletileg elvetette a forradalmat mint az ilyen elidegenedések lerombolásának eszközét.

Ha most az elidegenedés ezen objektív alapjainak lényeges sajátosságát létszerű-társadalmi szempontból közelebbről vizsgáljuk meg, akkor mindenekelőtt néhány széles körökben elterjedt előítéletet kell elsöpörni az útból. A gazdaság és az erőszak teljesen tarthatatlan szembeállításával kezdjük, azzal az álokoskodással, mintha a gazdaság a korábbi és most fennálló társadalmakban „tiszta" formában, az erőszaktól és az erőszak alkalmazásától teljesen elválva valaha is eljátszhatta volna megalapozó szerepét. Természetesen a tiszta gazdaság fogalma ellentmondásmentesen kialakítható az elvont gondolkodás szintjén, sőt, e fogalom kidolgozása döntően fontos az elmélet számára, mivel csak így világíthatók meg valamely formációnak vagy egyik szakaszának döntő mozgató erői. Az ilyen elemzés és általánosítás értelmes lehetősége azonban korántsem jelenti azt, hogy valaha is létezhetett olyan osztálytársadalom, amelynek működő gazdasági elvei minden erőszak nélkül, tisztára saját belső dialektikájuk alapján érvényesülhettek volna. Marx elméletileg-történelmileg nagyon pontosan fogalmazta ezt meg még abban a módszertanilag olyan fontos határesetben is, mint amilyen az „eredeti felhalmozás" elméleti megkülönböztetése magától a kapitalista gazdaságtól, amely e felhalmozás beteljesüléséből bontakozott ki: „. . . a gazdasági viszonyok néma kényszere megpecsételi a tőkés uralmát a munkás felett. Gazdaságon kívüli, közvetlen erőszakot még mindig alkalmaznak ugyan, de csak

kivételképpen. Amikor a dolgok a szokásos mederben folynak, a munkást rá lehet bízni ‚a termelés természeti törvényeire', azaz a tőkétől való függőségére, amely magukból a termelési feltételekből ered, és amelyet e feltételek biztosítanak és tesznek örökössé."[104] Kettős módon mutatkozik meg itt az az ontológiai igazság, hogy a társadalmi lét körében a szükségszerűség sohasem spontán-automatikus, mint a természetben, hanem a „pusztulás terhe mellett" létszerű szankciójával az emberek teleológiai döntéseinek hajtóerejeként érvényesül: először is a kapitalista gazdaság normálisan funkcionáló tisztán gazdasági szükségszerűsége „néma kényszer"-nek mutatkozik, amelyre, ha „a dolgok a szokásos mederben folynak", rá lehet bízni a munkást, másodszor is a „gazdaságon kívüli, közvetlen erőszak" igénybevétele ebben a normális állapotban sincs abszolút mértékben kizárva, hanem ez az erőszak pusztán mint „kivétel" jön számításba. Tehát a gazdaság és az erőszak létszerűen megszüntethetetlen összekapcsolódása, amely minden kommunizmus-előtti társadalmat jellemez, éppen itt mutatkozik meg, ahol Marx a közvetlen erőszak alkalmazásának szükségessége szempontjából különböztet meg két korszakot.

Természetesen a gazdaság és az erőszak bensőleg szükségszerű együttműködése a kapitalizmus előtti társadalmi formákban a mindenkori gazdasági struktúrák lényegéből kifolyóan még bensőségesebb kapcsolaton alapul. A rabszolgaságról nem is beszélünk, csupán a földjáradék gazdaságára szeretnénk utalni. A munkajáradék gazdasági elemzésekor Marx ezt hangsúlyozza mint lényeges vonást: „Ilyen feltételek mellett a többletmunka a névleges földtulajdonos számára csak nem-gazdasági jellegű kényszerrel facsarható ki belőlük, bármilyen formát ölt is ez."[105] Éppen így áll a dolog a gazdasági formációk kialakulásának és működésének másik végleténél, az olyan jelenségeknél, amelyeknél az a látszat keletkezhet (amely gyakran hamis elméletekre is vezet), mintha itt az erőszak élvezne elsőbbséget a „tiszta" gazdasággal szemben, holott itt is arról van szó, hogy ezek a valóságban elválaszthatatlan tényező-komplexusok a társadalmi fejlődésben kölcsönösen hatnak egymásra. Az elméletileg oly fontos *Bevezetés*-ben, amelyet első nagy gazdasági rendszervázlatához írt, Marx elemzi azokat a különböző lehetőségeket, amelyek valamely hódítás alkalmával való-

ságosan kialakulhatnak és ezzel a – látszólag végletes – határesettel kapcsolatban is kimutatja, hogy ezek a tényezők a maguk valóságos kölcsönhatásában nem választhatók szét egymástól: „Minden hódításnál három eset lehetséges. A hódító nép aláveti a meghódítottat a saját termelési módjának (például az angolok Írországban ebben a században, részben Indiában); vagy meghagyja a régi termelési módot és megelégszik a sarccal (pl. a törökök és a rómaiak); vagy kölcsönhatás áll be, ami valami újat hoz létre, egy szintézist (részben a germán hódításoknál). Valamennyi esetben a termelési mód az, akár a hódító népé, akár a meghódítotté, akár a kettő egybeolvadásából származó, amely meghatározza az új elosztást. Noha ez az új elosztás az új termelési időszak előfeltételeként jelenik meg, így maga is megint a termelés terméke, nemcsak általában a történelmi, hanem a meghatározott történelmi termelésé."[106]

Ehhez az egyetemes szemlélethez szorosan kapcsolódik az a további következtetés, amely a háború komplexusát, a „tiszta" gazdaságnak ezt a látszólag legvégletesebb ellenpólusát is beépíti az emberiség társadalmi (gazdasági) reprodukciós folyamatának általános összefüggésébe. A külön-külön fennálló társadalmak közti küzdelem a létért, amely a háborúkban csúcsosodik ki, e társadalmak gazdasági növekedésének nemcsak előfeltétele és következménye. Marx teljes joggal mutat rá arra, hogy a háborús szervezetben előbb valósulhatnak meg tiszta formában a gazdaság legspecifikusabb kategóriái, mint az élet tulajdonképpeni gazdasági szférájában. Ugyanebben a bevezetésben Marx így fejti ki ennek az összefüggésnek az alapelveit: „*A háború* korábban alakult ki, mint a béke; hogyan fejlesztett ki a háború és a hadseregek stb. bizonyos gazdasági viszonyokat, mint bérmunkát, gépi berendezést stb. korábban, mint a polgári társadalom belsejében. A termelőerő és érintkezési viszonyok viszonya ugyancsak különösen szemléletes a hadseregnél."[107] Felbecsülhetetlen e megjegyzések módszertani jelentősége, történelmi felvilágosítóereje. Különösen nyomatékosan kell hangsúlyozni ezt a kapitalizmus jelenlegi szakaszára vonatkozóan, mert éppen a hadiiparban, de magában a hadvezetésben is talán a legszemléletesebben rajzolódnak ki a mind erőteljesebben manipulált monopolkapitalizmus gazdasági tendenciái.

Más összefüggésekben visszatérünk még e komplexus bizonyos fázisaira. Itt csak azt lehetett és kellett is elvileg bebizonyítanunk, hogy a gazdaság és az erőszak működése elválaszthatatlan egymástól. Most következő fejtegetéseinkben ezért mindig csak a társadalom objektív össz-reprodukciós komplexusáról fogunk beszélni, és általában nem foglalkozunk többé azokkal a különbségeivel, amelyeket az erőszak és a gazdaság mindenkori mennyiségi és minőségi aránya alakít ki.

A természeti korlátok visszaszorítása, a társadalom fokozódó társadalmasodása minőségi, dinamikusan ható változásokat idéz elő a társadalom struktúrájában, amelyekkel itt – legalábbis legáltalánosabb vonásaiban – röviden foglalkoznunk kell. Amikor korábban e problémakomplexus felé fordítottuk figyelmünket, utalnunk kellett arra a nagy fordulatra, amelyet a kapitalizmus keletkezése idézett elő a társadalom fejlődésmódjában. Akkoriban e különbség gazdasági alapját hangsúlyoztuk, nevezetesen azt, hogy mind az antik, mind pedig a középkori-feudális társadalomban léteztek optimális fejlődési fokok, amelyekben – és csak ezekben – a termelési mód marxi értelemben összhangban volt a társadalmi struktúrával, az elosztással, aminek az volt a következménye, hogy a termelőerők fejlődése szükségképpen rendelkezett olyan funkciókkal, amelyek magát a formációt szétbomlasztották, és hogy a fejlődés elvileg megoldhatatlan problémákat vetett fel a társadalom számára, zsákutcába vezette ezt. A társadalmasodottságnak az a magasabbrendű fajtája, amely a kapitalizmust gazdaságilag jellemzi, eltünteti a gazdasági továbbfejlődés minden ilyen korlátját; úgy látszik, e fejlődés jellegét tekintve teljességgel határtalan. Ez a problémakomplexus csak az elidegenedés objektív alapjainak szemszögéből érdekel itt bennünket. Emellett mindkét típus képében kimutatható egy olyan jellemvonás, amelyről az imént beszéltünk: míg az alapjaikban oly mélyen problematikus formációk, amelyek nem rendelkeznek korlátlan fejlődési lehetőségekkel, leginkább kezdeti stádiumaikban, úgy látszik, utakat hagynak nyitva az egyes emberek egy része számára, amelyeken elkerülhetik az általános elidegenedést, és főként azt, amelyet más emberek elidegenedése okoz, ez a lehetőség a fejlettebb társadalmakban teljességgel ki van zárva: a kizsákmányoltak elidegenedésének

pontos ellenképe maguknak a kizsákmányolóknak az elidegenedése. Engels félreérthetetlenül írja le az *Anti-Dühring*-ben ezt a jelenséget, amelyet kapcsolatba hoz a fejlett társadalmi munkamegosztással: „És nemcsak a munkások, hanem a munkásokat közvetlenül vagy közvetve kizsákmányoló osztályok is tevékenységük szerszámjának szolgájává válnak a munkamegosztás következtében; a sivár szellemű burzsoá a saját tőkéjének és a saját profitdühének, a jogász a maga megcsontosodott jogi képzeteinek szolgájává, melyek önálló hatalomként uralkodnak fölötte; a ‚művelt rendek' általában véve a sokféle helyi korlátoltságnak és egyoldalúságnak, saját testi és szellemi rövidlátásuknak, megnyomorodásuknak válnak szolgáivá, amelyet egyetlen specialitáshoz szabott nevelésük és e specialitáshoz való élethossziglani odabéklyózottságuk vált ki – még akkor is, ha ez a specialitás maga a merő semmittevés."[108]

Marx évtizedekkel korábban, a *Szent Család*-ban még élesebben és elemibb alapokon fogalmazta meg ezt a kérdést: „A vagyonos osztály és a proletariátus osztálya ugyanazt az emberi önelidegenülést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenülésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenedést *saját hatalmának* tudja be és benne az emberi létezés *látszatával* rendelkezik; a második osztály megsemmisültnek érzi magát az elidegenedésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne."[109] Az elidegenedés tehát a fejlett társadalmakban társadalmilag egyetemes jelenség, amely az elnyomókon éppúgy eluralkodik, mint az elnyomottakon, a kizsákmányolókon éppúgy, mint a kizsákmányoltakon. A kapitalizmusban legalábbis elvileg sokkal szűkösebb a bornírt beteljesülések lehetősége, vagyis annak pusztán egyéni lehetőségei, hogy valaki elkerülje az elidegenedést.

Ez természetesen nem a saját, személyes elidegenedésekkel kapcsolatos egyéni (ideológiai) viszonyra vonatkozik, amelyről a korábbi alfejezetben beszéltünk. Ennek jelentőségét sem szabad semmibe vennünk, noha meg kell állapítanunk, hogy e harcnak még legkövetkezetesebb, sőt leghősiesebb módja is teljességgel érintetlenül szokta hagyni a létszerűen legalapvetőbb társadalmi elidegenedéseket. Az elidegenedés elleni harcban a valódi társadalmi gyakorlat abszolút elsőbbséget élvez. Ezt nem hangsúlyozhatjuk elég

nyomatékosan, és Marx fellépésének a Feuerbach körüli viták idején különös határozottsággal kellett ezt a problémát a középpontba állítania, mert akkoriban akadtak olyan fontos idealista áramlatok, amelyek megelégedtek az elidegenült lét kontemplatív, tisztán szellemi leleplezésével. Marx forradalmasító ifjúkori írásai, amelyek éppen ilyen módon a filozófiát is forradalmasították, elsődlegesen éppen a valóságos, társadalmi és politikai gyakorlatra irányultak: „Minthogy azonban a tömeg e *gyakorlati* önelidegenítései a valóságos világban külsődleges módon léteznek, a tömegnek egyúttal *külsődleges* módon kell harcolnia ellenük. Semmiképpen sem szabad önelidegenítésének e termékeit csupán *eszmei* fantazmagóriáknak, az *öntudat* puszta *elidegenítéseinek* tartania, s az *anyagi* elidegenülést nem akarhatja egy tisztán *belsőleges spiritualista* akcióval megsemmisíteni . . . De ahhoz, hogy felkeljünk, nem elég *gondolatban* felkelni és hagyni, hogy *valóságos, érzéki* fejünk felett ott lebegjen a *valóságos, érzéki* járom, amelyeket nem lehet eszmékkel elfilozofálni."[110] A társadalmi gyakorlatnak ez az elsőbbsége olyan erős, hogy eltökélt gyakorlati véghezvitel esetén a cselekvő egyén – persze mint láttuk és mindjárt látni fogjuk, csak bizonyos fokig – akkor is kitörhet egyénileg-ideológiailag a maga elidegenedett létéből, ha tudatos módon akcióit kizárólag az objektíve tarthatatlanná vált társadalmi képződmények ellen irányítja, és csak ezek szétrombolásának útján akarja objektív elidegenedéseit is kiiktatni a világból. Marx például joggal beszél a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban arról, hogy miként idegeníti el az akkori kapitalizmus gazdasági rendszerének munkamódja a munkást saját munkája termékeitől, miként teszi ezt a munkát kényszeresszközzé és miként alacsonyítja le, emberteleníti el az embert olyannyira, hogy csak „állati funkcióiban érzi magát szabadon tevékenynek"[111]. Magától értetődött, hogy a munkásoknak idővel fel kellett ez ellen lázadniuk. És e helyzet tömeges előfordulása miatt az is magától értetődött, hogy a lázadás nemcsak általában öltött kollektív formákat, hanem mind tovább fejlődött, szervezeti és ideológiai tekintetben egyaránt, így hát a munkások, akik kezdetben csak egy magábanvaló társadalmi osztályt alkottak („osztályt a tőkével szemben"), lassanként „magáértvaló osztállyá" váltak.[112] Eközben közvetlenül nem látszott döntő kérdésnek, hogy

az a törekvés, amely az elidegenedés gazdasági alapjait szét akarta rombolni vagy legalábbis – szakaszos célként e százados küzdelemben – minimalizálni akarta a munkát végző emberek anyagi létét befolyásoló közvetlen következményeit (munkaidő, bér, munkafeltételek stb.), tudatszerűen milyen mértékben kapcsolódott össze az elidegenedések megszüntetésével.

Hadd ismételjük el itt is, hogy az elidegenedés sohasem tekinthető az emberek társadalmi életében önálló, vagy akár közvetlenül, létszerűen középponti jelenségnek. Minden körülmények között a mindenkori társadalom gazdasági össz-struktúrájából nőtt ki, elválaszthatatlanul összenőtt vele és sohasem választható el a termelőerők fejlődési fokától, a termelési viszonyok állásától. (Ha megkísérlik, hogy ezt a szétválasztást tisztán tudatszerűen végrehajtsák, ami korunk filozófiájának egyik uralkodó tendenciája, akkor e kísérlet elkerülhetetlenül az elidegenedés gondolati eltorzításával is jár.) Gyakorlatilag tehát teljességgel lehetséges, hogy valamely elidegenedési módot társadalmilag lerombolnak anélkül, hogy ez a megsemmisítés szellemi tartalmát alkotná azoknak az aktusoknak, amelyek gyakorlatilag-valóságosan végrehajtották. Sőt, az elidegenedésnek ez az objektív, gazdaságilag-társadalmilag determinált létmódja elmegy odáig is, hogy az ilyen valóságos alap megváltozásakor elhal az elidegenedések egyik fajtája, és ezt egy másik, gyakran egészen másfajta elidegenedés váltja fel, mégpedig úgyszólván tisztán evolúciós módon, anélkül hogy objektíve vagy szubjektíve válságos megrázkódtatást idézne elő. Riesmann például lényegileg egészen helyesen írja le az Egyesült Államok azon rétegének tudatában bekövetkezett változást, amely, mint az előző alfejezetben jeleztük, morális létét növekvő jólétére mint „certitudo salutis"-ra építette fel: azt a változást, amely a presztízsfogyasztás ma uralkodó haszonélvezőinek tudatában ment végbe.[113]

Bármilyen helytállóak is az ilyen jellegű ténymegállapítások, mégis őrizkednünk kell attól, hogy olyan ellenkező jellegű egyoldalú következtetéseket vonjunk le belőlük, amilyenek az elidegenedésről és megfelelő leküzdéséről kialakított merőben szubjektív koncepciók, nevezetesen azok, amelyek szerint a gazdasági fejlődés immanens dialektikája a maga részéről képes arra, hogy ne

csak az elidegenedések különös fajtáit, hanem végső soron az elidegenültség tényét is automatikusan kiküszöbölje. Ez az ökonomizmus persze nemcsak az opportunista és később a dogmatikus marxisták között fordult és fordul elő, hanem ellenkezőleg, egykor arról ábrándozott, hogy majd a szabad kereskedelem „váltja meg" a világot az általános szabadság számára, ma pedig a tökéletes (lehetőleg kibernetikusan irányított) mindenható manipulációtól reméli az emberi élet minden lehetséges konfliktusának megoldását; az ökonomizmus összes ilyen illúzióival szemben emlékeztetnünk kell korábbi, gyakran ismételt megállapításunkra. Arra gondolunk, hogy bár a gazdaság kibontakozásában rejlő belső szükségszerűség az emberi lét reprodukciójához társadalmilag szükséges munkát folyvást csökkentheti, a természeti korlátokat mind tovább szoríthatja vissza, a társadalom társadalmiságát extenzíven és intenzíven állandóan növelheti, sőt még az egyes emberi képességeket is mind magasabbra fejlesztheti, de mindez, mint már ismételten kifejtettük, a magáértvaló nembeliség számára csak a lehetőségnek egy, persze nélkülözhetetlen, átugorhatatlan, valódi mozgásterét teremtheti meg. De ez a magáértvaló nembeliség Marx szemében nem a gazdasági fejlődés mechanikusan, spontán szükségszerűséggel létrehozott eredménye. Társadalmilag ennek az a következménye, hogy az olyan mozgás, amely arra törekszik, hogy – akár evolúciós úton, akár forradalom segítségével – tovább, magasabbra fokozza ezt a tendenciát, nem bízhatja rá magát sohasem a gazdasági fejlődés puszta automatizmusára, hanem arra kényszerül, hogy más módokon is mobilizálja a társadalmi aktivitást. Amikor Marx az imént idézett helyen, *A filozófia nyomorúságá*-ban arról beszél, hogy a proletariátus magáértvaló osztállyá fejlődik, felvilágosításképpen hozzáfűzi: „De az osztálynak osztály elleni harca politikai harc."[114]

Lényeges érdeklődésünk itt az elidegenedésre irányul, de mivel régóta tudjuk, hogy ez sohasem lehet elszigetelt társadalmi jelenség, tehát gondolatilag sem lehet elszigetelten tárgyalni, ezért létrejöttének és elmúlásának objektív alapjait sem lehet helyesen megvizsgálni, ha nem vetünk legalább futólagos pillantást arra, hogy a többi, immár nem pusztán spontánul gazdasági tevékenység miként hathat ezekre az objektív alapokra. Mindenekelőtt a szakszer-

vezetekről és a politikai pártokról van itt szó. Marx pontosan leírta, hogy a szakszervezetek létrejöttének szükségszerűsége és tevékenységük termékeny, messzireható működése objektív gazdasági alapokon nyugszik. A kapitalizmus kezdeti korszakának látszatával ellentétben, amely például Lassalle-nál a „vasbértörvény" teljesen hamis elképzelésére vezetett, a munkaerőnek mint árunak a speciális lényegéből a valóságos gazdasági életben a munkaerő gyakorlati meghatározásának speciális jellege következik. Marx így írta le az itt működő gazdasági törvényszerűséget: az árucsere általános jellege önmagában véve nem határozná meg a munkanap, a többletmunka határait. Persze „az eladott áru sajátos természete korlátot szab a vevőnek ezen áru elfogyasztásában, és a munkás eladói jogára támaszkodik, amikor a munkanapot meghatározott normálnagyságra akarja korlátozni. Itt tehát antinómia van, jog áll szemben a joggal, és mindkettőt egyaránt szentesíti az árucsere törvénye. Egyenlő jogok között az erőszak dönt."[115] Ennek az árunak az ármeghatározása tehát tisztán gazdaságilag – feltételezve, hogy a kapitalizmus kifejlett fokával állunk szemben – az erőszak alkalmazásán alapul, amely persze bizonyos körülmények között pusztán lappangó is lehet. Ez az eset újból igazolja az erőszakról mint „gazdasági potenciálról"[116] szóló korábbi fejtegetéseinket. A saját gazdasági törvényei szerint funkcionáló, normális kapitalizmus, miután az eredeti felhalmozás befejeztével elvileg maga mögött hagyta a gazdaságon kívüli erőszak túlsúlyát, gazdaságilag arra kényszerül, hogy a vele napról napra ellenszegülő erőszakot gazdaságilag törvényesnek ismerje el, először de facto, később de jure is. Itt kezdődik meg a szakszervezetek társadalmi tevékenysége, mely a kapitalizmus-ellenes egyéni lázadásokat rendszerbe foglalja és szubjektív tényezővé egyesíti a kapitalizmus hatalmának korlátozása céljából. Itt természetesen nem elemezhetjük ezt a tevékenységet. Csak azt kell tisztán látnunk, hogy az ilyen mozgás, amely közvetlen létében a tudatos és célratörő szervezettség mintapéldájának látszik, a maga társadalmi valóságában integrációs folyamatot mutat, amely az ember saját közvetlen gazdasági létére spontánul reagáló, egyedi, spontán reakciókból indul ki és az össztársadalmat kormányzó tudatos akciókba torkollik. Az általánosításnak ezen a csúcspontján következik be per-

sze az átcsapás a politikai szférába. Marx így írja le ezt a folyamatot: „. . . tisztán gazdasági mozgalom az a kísérlet, hogy egyetlen gyárban, vagy akár egyetlen iparban sztrájkok stb. útján az egyes kapitalistákat a munkaidő korlátozására kényszerítsék; viszont a nyolcórás stb. *törvény* kikényszerítésére törő mozgalom *politikai* mozgalom. És ilymódon a munkások elszigetelt gazdasági mozgalmaiból mindenütt *politikai* mozgalom nő ki, vagyis *osztály*-mozgalom, az osztály érdekeinek megvalósítására, általános formában, olyan formában, amelynek általános társadalmilag kényszerítő ereje van."[117]

Az így kialakuló folyamatok társadalmi-emberi eredete köti le a fiatal Lenin legfőbb érdeklődését első nagy kísérletében, amelyben a társadalmat forradalmasító (vagy legalábbis: megváltoztató) emberi tevékenységek lényegi sajátosságának meghatározására törekedett. Ő is abból indul ki, hogy a munkásosztály spontánul reagál a kapitalizmusra, mégis történelmi fejlődésében vizsgálja a munkásosztályt, és – következetesen bizonyos tudatbeli relativitást állapít meg nála, és az így kialakult történelmi általánosítások végiggondolása arra a megállapításra vezeti, hogy a spontaneitásban általában véve a „céltudatosság csíraformáját"[118] kell látni. Ezzel adva van ennek az aktivizálási komplexusnak egyik fölöttébb fontos ontológiai mozgás-tendenciája: a spontaneitás és a tudatosság ellentéte elveszti ismeretelméleti és pszichológiai merevségét; Lenin ebben az ellentétben, anélkül hogy megszüntetné, olyan folyamatot lát, amely rendszerint valamely társadalom gazdasági, politikai és társadalmi eseményeire való reakcióként zajlik le az emberek fejében, kiváltképpen, amikor valamely cselekmény céljából egyesülnek. Ezzel a folyamatszerűséggel a legszorosabban összefügg az a kérdés is, hogy az ilyen egyesülések meghatározott egyes akciókra korlátozódnak, vagy szervezetekké szilárdulnak-e. De teljesen félreismernénk, sőt eltorzítanánk e tényállás jelentőségét, ha abszolutizálnánk e folyamatot s annak az egyetlen, szükségszerű, egyenesvonalú útnak fognánk fel, amely a pusztán közvetlen spontaneitástól a politikai tudatosságig vezet. Lenin az ilyen mechanikus egyszerűsítésekkel szemben világosan felismerte, hogy a tudatnak ez a gazdasági tények és folyamatok által kiváltott „csíraformája" a társadalmi valóságban szakadatlanul kereszteződik a

tudatosodással, és hogy egészen eltérő fejlődési fokokon csaphat át politikai tudatosságba, amelynek szintje, társadalmi-politikai szintézisre való képessége stb. azonban korántsem haladja meg a spontánul megszerzett tudatosság objektív szintjét, ellenkezőleg, pusztán az ilymódon spontánul elért színvonal politikai-tudatos rögzítésére és elrendezésére vállalkozhat. Lenin polemikusan mutatja meg az „ökonomisták" akkoriban előtérben álló irányzatának példáján, hogy az éppen meglévő spontán mozgalmakat elvileg teljességgel át lehet spontán módon fordítani politikai jelszavakká, és hogy eközben kétségkívül létrejöhet valamiféle politika, de persze csupán szakszervezeti, vagyis spontán gazdasági tartalmakkal és célkitűzésekkel, amelyek a proletariátus aktivitását elvileg a polgári status quo kereteihez igazítják, és így nem teszik lehetővé, hogy a munkásmozgalom ideológiailag, a konfliktusok végigharcolásában túlhaladjon a polgárság éppen meglévő álláspontján.[119] A valóban létező és ható dialektikának ezt a megismerését Lenin azzal egészíti ki és teljesíti be, hogy a munkás-ellenállás fejlődésének minden spontán folyamatszerűsége ellenére, mely a spontán-egyéni lázadástól a spontán-kollektív gazdasági harcokon és ezek politikai gondolati és szervezeti formáin át halad, a folyamat csak ugrással juthat el a neki létszerűen megfelelő fokra. Ennek az ugrásnak a tartalmát Lenin így határozza meg: „A politikai osztálytudat a munkásba csak *kívülről* vihető be, vagyis a gazdasági harcon, a munkások és vállalkozók viszonyának szféráján kívülről. Az a terület, amelyből ez a tudás egyedül meríthető, *minden* osztálynak és rétegnek az állammal és a kormánnyal kapcsolatos viszonylatainak területe, az *összes* osztályok egymás közti kölcsönös vonatkozásainak területe.[120]

Ezzel a „kívülről"-lel kialakul a konkrét-társadalmi aktivitás-ideológia döntő, megszüntethetetlen kétértelműsége. Lenin fejtegetésében – és össz-gyakorlatában is – igazi fordulópont mutatkozik itt: csak itt irányul a társadalmi aktivitás konkrétan a valóság legmélyebb átalakítására: az e „kívülről" értelmében vett proletárpolitika sohasem elégszik meg a magábanvaló nembeliség mindenkor valóban esedékes átalakításával; természetesen ez megkerülhetetlen kiindulópontja minden aktív tevékenységnek, és különösképpen a forradalminak. Ez a tevékenység lényegének

megfelelően a magáértvaló nembeliség ezzel összefüggő lehetőségmozgásterének megvalósítására is irányul. Ez a legszigorúbban következik Lenin fejtegetéseiből, és 1905-ben és 1917-ben helyesnek is bizonyult. De a későbbi események azt mutatták, hogy itt is – mint a társadalmi létben mindenütt – az egysíkú, merev szükségszerűség helyett az alternatívák láncolatáról van szó, aholis mindig valódi lehetőség marad, hogy a lényegénél fogva magasabb szintre törekvő elv a cselekvés során visszahajlik-e a magábanvaló nembeliség pusztán módosított reprodukciójára (még ha ennek ideológiai megokolásai tartalmaznak is elméleti vagy pusztán verbális utalásokat a magáértvaló létre).

Így hát Marxnál és Leninnél a maga igazi dialektikájában jelenik meg az a fejlődés, amelynek során a leginkább lehetséges szubjektív tényező kibontakozik a társadalmilag előrevivő egyéni akciókból. Problémánkra, az elidegenedésre vonatkoztatva ez a dialektika általában az elidegenedés aktív megszüntetésére törekszik. E tendenciák persze sohasem alkotják az ilyen aktusok középponti tartalmát, éppoly kevéssé, mint ahogy magának a gazdasági fejlődésnek sem kifejezett közvetlen célja objektíve meglévő elidegenedési formák kiirtása, még akkor sem, ha ténylegesen ezt is eredményezi. Természetesen itt fennáll az a fontos különbség, hogy az ilyen társadalmi tevékenységnek, amely nem pusztán elavult intézmények megszüntetését vagy megváltoztatását tűzi ki célul, hanem a gyakorlat összességében ezek emberhez méltatlan következményeit, tehát a megfelelő elidegenedéseket is célba veszi, szükségképpen, tisztán gyakorlatilag is minden területen hatásosabban kell működnie, mint annak a tevékenységnek, amely eleve az éppen uralkodó rendszeren belül végrehajtható pusztán intézményes reformra szorítkozik, s amely egyáltalán nem akarja meghaladni a magábanvaló nembeliség szintjét. A forradalmak tapasztalatai azt mutatják, hogy ideológiailag magasabbrendűen meghatározott összintenciók többnyire az intézményes reformmunkát is következetesebben viszik végig. Tehát itt is meg kell állapítanunk, hogy magának az elidegenedésnek a megszüntetése szükségképpen valamiféle melléktermék a forradalmi-társadalmi gyakorlatban, de az ilyen tevékenységek hatásának jellege szempontjából ez mégis – pozitív értelemben – a meghatározó tényezők közé tartozik.

Ez természetszerűleg mindenekelőtt a kifejezetten forradalmi, vagyis társadalmi tartalmukat tekintve politikainak jellemezhető tevékenységekre vonatkozik. De a csupán spontán mozgalmak is – noha teljességgel elismerjük az ugrást, amelyet a lenini „kívülről" fejez ki – tartalmazzák legalábbis a lehetőségét annak, amit az imént jeleztünk; hogy a lázadó társadalmi tudat spontánul magasabb szintre fejlődik. Láttuk, milyen világosan választotta el egymástól Marx ebben a tekintetben a szakszervezeti és a politikai tevékenységet. De éppen abban a beszédében, amelyet ennek a témának szentel, a következő szavakkal vezeti be a munkaidőért folytatott szakszervezeti harc megkülönböztetését: „Az idő az emberi fejlődés tere. Az olyan ember, akinek nem áll rendelkezésére szabad idő, akinek egész életidejét az alvás, étkezés stb. pusztán fizikai megszakításaitól eltekintve a tőkés számára végzett munkája nyeli el, kevesebb, mint az igavonó barom."[121] És a munkásmozgalom története is azt mutatja, hogy heroikus harcaiban – akár szakszervezeti, akár politikai küzdelmek voltak ezek – gyakran energikus hangsúlyt kapott a proletáraktivitásnak ez a tendenciája, amely túlhaladt a pusztán intézményesen gyakorlati kereteken.

Miután mind szubjektív, mind pedig objektív oldalról szemügyre vettük a társadalomban lezajló aktív mozgásokat, most azt kell megvizsgálnunk, hogy a társadalmi mozgás a maga objektív totalitásában miként kapcsolódik valóságosan össze az elidegenedések objektív létalapjaival. Nem nehéz a maga általánosságában megragadni e viszony középpontját. Mivel, mint ismételten láthattuk, a társadalmi lét objektív fejlődése nemcsak újat hoz létre mennyiségileg és minőségileg, hanem a társadalmi élet objektíve magasabban álló formáit és tartalmait is, nem túl nehéz belátni, hogy az elidegenedés minden új fajtáját magának ennek az objektív fejlődésnek ez az előrehaladása termeli ki. Az elidegenedésnek ez a jellegzetessége, amely oly alapvetően jellemzi létszerű mivoltát, ismét a társadalmi lét általunk már ismert sajátosságaira mutat rá. Közvetlenül talán a legrikítóbban a fejlődés egyenlőtlensége tűnik fel. Az egyenlőtlenségnek mint a fejlődés folyamán megnyilvánuló haladás uralkodó ismérvének egyik klasszikusan világos megjelenésmódja bizonyára az, hogy csak a mindig új elidegenedési

formák folyvást megújuló megteremtésének útján érvényesülhet. De itt is egy réteggel mélyebbre kell ásnunk, hogy megragadhassuk a jelenség valódi sajátosságát. Ugyanis éppen itt egészen világosan mutatkozik meg, hogy a társadalmi fejlődés összfolyamatában egyetlen teleológiai mozzanat sem rejtőzhet, e fejlődés tisztán kauzális jellegű, noha minden valóságos aktus, amelyből összeáll, amely mozgásba hozza, mozgásban tartja vagy feltartóztatja, teleológiai tételezés eredménye. Éppen ezért az össztársadalmi lét szempontjából szükségszerűen létrehozott, önmagukban véve, objektíve egymással összefüggő haladó mozzanatok nemcsak a maguk egymásutánjában mutatnak fel szükségképpen alapvető egyenlőtlenségeket, hanem benső sajátosságukban is, szubjektíve és objektíve egyaránt, belsőleg ellentmondásosaknak kell lenniük.

Nyilvánvalóvá válik ez a helyzet, ha a társadalmi létben bekövetkezett első nagy objektív elidegenedésre, a rabszolgaságra gondolunk. Természetesen haladást jelent, ha a foglyulejtett ellenségeket immár nem mészárolják le és nem falják fel, hanem rabszolgákká teszik őket. Sőt, az ilyen egyetemes ellentmondásosság keretei között az akkor lehetséges haladás számára nélkülözhetetlen volt az az ültetvényeken, a bányákban stb. kialakult végletesen barbár rabszolgaság, amelyet a termelőerők fejlődése, a – poliszalapokon – kialakult nagyobb társadalmi képződmények tettek szükségszerűvé. Az itt már ismételten tárgyalt gazdasági okokból következik, hogy ez a haladó jelleg a kapitalizmusban közvetlenebbül nyilvánul meg, mint a korábbi formációkban. Magát az ellentmondásosságot ez természetesen korántsem szünteti meg, és még csak nem is tompítja; csupán arról van szó, hogy az ellentmondásosság fontos gazdasági fordulatok után minőségileg különbözőnek mutatkozik. Világos, hogy eközben mindenekelőtt az objektív, és objektivitásában megváltoztathatatlan társadalmi-történelmi tényt kell figyelembe venni. Így hát minden változásra törekvő akció, akár helyes, akár hamis tudattal hajtják végre, az így adódó objektív ellentmondásosságból indul ki. De éppilyen világos az is, hogy az ilyen társadalmi tevékenység jellege szempontjából korántsem mindegy, miként foglalnak tudatosan állást az adott tényszerűségekkel kapcsolatban. Ezért itt, éppen mert az elidegenedés egyik objektíve megszüntethetetlen, társadalmilag-történelmileg tényle-

ges sajátosságával van dolgunk, egy fontos ideológiai problémával is szembe kell néznünk, amely egészen általános objektív társadalmi-történelmi ellentmondásokból fakad ugyan, de amely döntően befolyásolja a kapitalizmus fejlődésével kapcsolatos valamennyi ideológiai állásfoglalást, s amelyet e keretek között az elidegenedés jelenségével kapcsolatos magatartásról szólva sem ugorhatunk át.

Természetesen itt is ragaszkodnunk kell ahhoz a már gyakran ismételt megállapításunkhoz, hogy az elidegenedés sohasem lehet elszigetelt, önmagát hordozó jelenség, hanem objektíve a mindenkori gazdasági-társadalmi fejlődésnek, szubjektíve pedig az össztársadalom állására, mozgásirányára stb. vonatkozó ideológiai reakcióknak a mozzanata. Ebből persze korántsem következik, hogy el kellene hanyagolni az elidegenedés specifikus problematikáját. Ellenkezőleg, specifikus lényege annál világosabb körvonalakban rajzolódik ki, minél inkább tekintjük a társadalmi totalitás – persze specifikus vonásokkal rendelkező – mozzanatának. Tehát általánosan szólva: a haladás ellentmondásosságát a polgári ideológia nem annak fogja fel, ami, nem minden egyes társadalmi továbbmozgás belső ismérvének, hanem ellenkezőleg, egyetlen leegyszerűsített antinómiává merevíti, melynek egyik oldalát többékevésbé feltétel nélkül helyesli, a másikat pedig lényegileg maradéktalanul elutasítja. Úgy véljük, fölösleges volna eszmetörténeti áttekintést adni erről. Az egyik sor a szabadkereskedelmi illúziók korától a jelenkori kapitalizmus dicsőítéséig terjed, a másik meg, mondjuk, Schopenhauertől Spengleren át a mai nihilizmusig. E két tendencia közül bármelyiket elemeznénk is, ez nem hajtana hasznot jelenlegi problémánknak, az elidegenedésnek a szempontjából.

Helyesebbnek látjuk ezért, ha olyan alapkérdésekkel kapcsolatban világítjuk meg kissé közelebbről az itt létrejövő ellentmondásosságokat, amelyeknél nyilvánvalóvá tehető, hogy összefüggnek a társadalmi-történelmi totalitással, és az elidegenedés konkrét kérdéseivel is. Kezdjük ezért azzal az alapvető kérdéssel, amelyet – hogy egyáltalán megragadhassuk az elidegenedés jelenségét – már többször érintettünk: azzal, hogy a gazdasági fejlődés által spontánul kialakított és magasabb szintre emelt emberi képességek ellentétben állnak az emberi személyiség öntételezésével és önigazo-

lásával, noha e személyiséget ugyanez a fejlődés alakítja ki, de persze úgy, hogy szakadatlanul akadályokat is állít az útjába. Minél közelebb jutunk eközben a társadalmi ősjelenséghez, a munkához, annál világosabban mutatkozik meg ez az ellentmondás, még a képességek fejlődésén belül is. Gondoljunk például a bútorok előállításának bizonyos módozataira. A késő-középkor, a reneszánsz kézművese egészen a művészet pereméig fejlesztette munkamódját, olyan használati értékeket alkotott, amelyek létrehozásához nem voltak elegendők az egyes készségek, tapasztalatok stb., hanem amelyek vizuális arányokat figyelembevevő, egységes szemléletet feltételeztek. (Most eltekintünk attól, hogy a különböző nyersanyagok minőségi sajátosságát is ismerniük kellett, és hogy szinte szobrászi képességre volt szükségük ennek érvényre juttatásához stb.) Ha a munkának ezt a stádiumát összehasonlítjuk a manufaktúra munkamódjával, amely ezt felváltotta, s amelyben a munkás egyetlen, mindig visszatérő fogás egyoldalú „specialistájává" vált életfogytiglan, akkor világosan láthatjuk a gazdasági haladásnak ezt az embert elértéktelenítő jellegét. Joggal mondja Marx a manufaktúra-korszakban végzett munkáról: „A munkást abnormissá nyomorítja, mert részügyességét melegházszerűen érleli ... Nemcsak a különös részmunkákat osztják el különböző egyének között, hanem magát az egyént is felosztják, egy részmunka önműködő gépezetévé változtatják."[122] Mivel bennünket itt elsősorban az ember elidegenedése érdekel, csak mellesleg jegyezzük meg, hogy ebben a manufaktúrán át a gépi termelésig tartó fejlődésben a termék mint minőségi használati érték is szükségképpen degradálódik minőségileg. A tizenkilencedik század első felében és a közepén a fejlődés előrehaladását ilyen megállapításokból kiindulva éles kulturális bírálatban részesítették. Elég Ruskinre emlékeztetni, hogy megállapíthassuk az ilyen romantikus antikapitalizmus jelentőségét, amelynek rész-ítéletei közvetlen értelemben csaknem mindig helyesek voltak.

Persze éppen itt láthatjuk, hogy a romantikus kapitalizmus is, noha számára mindig középponti fontosságú volt és az is maradt a kapitalista elidegenedésekkel szembeni harc, legnagyobb csatáit tisztán vagy túlnyomórészt objektív területeken vívta a kapitalizmussal szemben. Gondoljunk mindenekelőtt Sismondira, aki repro-

dukciós elméletével elsőnek ismerte fel, hogy a kapitalizmus nem kerülheti el a gazdasági válságot, gondoljunk Carlyle-ra, akinél persze az elidegenedési problémák már fontos szerepet kezdtek játszani. És csak megemlítjük, a most kifejtettek igazolására, hogy még Ricardo is mint becsületes gondolkodó arra kényszerült, hogy igazolja Sismondinak azokat a megfigyeléseit, amelyekre ez – egészében hamis – válságelméletét felépítette, és hogy a fiatal Engels, éppen, amikor Marxszal együtt elméletileg meg akarta okolni a nagy fordulatot a szocialista forradalom perspektívája felé mint ami egyedül szüntetheti meg a kapitalizmus ellentmondásait, némely lényeges pontokban igazat adott Carlyle jelenkor-bírálatának.[123] A polgári ideológia összfejlődésének ezzel szemben ragaszkodnia kellett az ebből a pozícióból következő merev és hamis antinómiához. Itt is megmutatkozik, hogy az ideológiai áramlatok hatásait milyen bonyolultan határozza meg a társadalom. Nem az egyes megállapítások igazságtartalma a hatás döntő mozzanata, hanem az, hogy alapvető tartalma mint egész milyen funkciót tud betölteni abban a harcban, amellyel az eleven emberek mint totális személyiségek bizonyos konfliktusokat végigküzdenek. Ez azonban – ennek az alapvető jellegének a levetkőzése nélkül – végső soron mindig valami társadalmilag gyakorlati dolog. Itt éppen azt jelenti, hogy a kapitalizmus mellett vagy ellen küzdenek-e végig valamely konfliktust. Ebben az összefüggésben még a kapitalizmus sok részletben találó kritikája is – persze indirekt – apologetikává válhat. Gondoljunk például a kultúra és a civilizáció ellentétére, amely évtizedeken át uralkodott a polgári gondolkodásban, míg végül a szellem és a lélek klagesi szembeállításában elérte groteszk-racionális csúcspontját stb. Ha az így kialakuló világnézeti-ideológiai tendenciákat aszerint vizsgáljuk meg, hogy miként hatnak az elidegenedéssel kapcsolatos szubjektív magatartásra, miként serkentik vagy gátolják a mindennapi életben és túl ezen az egyes emberek egyéni állásfoglalásait, akkor egy ilyen jellegzetes negatív példa világosan megmutatja, milyen mélyen kapcsolódnak össze az ilyen közvetlenül és látszólag tisztán személyes aktusok a történelem objektív menetével és az erre vonatkozó történelmi nézetekkel.

Az ilyen összefüggések esetében a mindenkori személyes köz-

vetítő tagok természetesen végtelenül változatosak. Csak egyetlen lényegileg állandó mozzanat nem változik meg: annak a személynek, aki egyéni döntéseinek segítségével szakítani akar a saját elidegenedésével, hogy ezt a szakítást szubjektíve végrehajthassa, olyan perspektívával kell rendelkeznie, amely végső soron – persze csak végső soron – a magáértvaló nembeliség valamiféle megjelenésmódját veszi társadalmi úton célba, még ha ez a perspektíva tragikus irányú is, mert csak így emelkedhet bensőleg a saját elidegenedéseivel át- meg átszőtt, elidegenedésekben megrekedt partikularitása fölé. Éppen a társadalmi perspektívának ezt az egyén számára kötelező tételezését nehezíti meg a teljesíthetetlenség határáig a kultúra és a civilizáció merev, látszólag megoldhatatlan antinómiájának ideológiai uralma. Ebben az antinómiában ugyanis éppen a társadalmiság emberi értéke bomlik fel belsőleg. Mivel – e felfogások szerint – csak olyan területeken következhet be haladás, amelyeknek alig van valami közük az embernek mint embernek az útjához, sőt ezzel egyenesen ellenséges-megsemmisítő módon állnak szemben, az emberi létre való törekvés itt a társadalomtól mentes, „tiszta" szubjektivitás területére szorul vissza. Ezzel nemcsak a társadalmi tevékenységeket degradálják emberhez méltatlanná, hanem a társadalmiság minden fajtájának ilyen elutasítása következtében a magasabbrendű ideológiai megnyilatkozási módok (a művészet, a világnézet) is ilyen „megtisztított" szubjektivizmust kapnak szubsztanciául, és miután a szubjektum ilymódon kitér mindaz elől, ami lealacsonyíthatná, csupán az egyszeri, hangsúlyozottan egyedülálló partikularitás specifikus kifejezésmódja marad meg.

A kultúra és a civilizáció elvi, metafizikusan merev szétválasztásának, és az ezzel szorosan összefüggő szellemi haladás-ellenességnek magától értetődő, ezen a talajon könnyen megindokolható következménye az, hogy a beteljesüléseket mint ilyeneket csak a múltra vonatkozóan lehet elismerni. Itt, legalábbis elsősorban, nem arra a lelketlen akadémizmusra gondolunk, amely hosszú időkön át uralkodott a hivatalos művészeten és filozófián. Ezzel a problémakomplexussal a valódiságot célbavevő legtisztességesebb törekvést is szembesíteni kell. Marx, jóval mielőtt általánosan elterjedhetett volna a kultúra és a civilizáció ideológiai antinómiája, így fogal-

mazta meg az itt jelentkező társadalmi-történelmi problémát: „A polgári gazdaságtanban – és a neki megfelelő termelési korszakban – az emberi benső e teljes kimunkálása mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyiasulás mint totális elidegenedés, minden meghatározott egyoldalú célnak a lerombolása pedig mint az öncélnak egy egészen külsőséges cél oltárán való feláldozása jelenik meg. Ezért egyrészt a gyermeki ókori világ magasabbrendűnek mutatkozik. Másrészt az is mindenben, ahol zárt alakot, formát és adott lehatárolást keresünk. Az antik világ kielégülés egy bornírt álláspontonː a modern világ viszont elégületlenül hagy, illetve, ahol magában elégedettnek mutatkozik, ott *közönséges*."[124] Ha elgondolkozunk ezen a fontos megállapításon, akkor főként az utolsó kifejezésnél, a „közönséges" szónál érdemes egy pillanatra elidőznünk, amivel Marx a kapitalista jelenkorral való megelégedést jellemezte. Csalóka az a közvetlen látszat, és némelyeket meg is tévesztett, mintha itt belső párhuzamról lehetne szó Marx és a romantikus antikapitalizmus között. Nemcsak a bornírt álláspontonvaló kielégülés fogalma mutat azonnal arra, hogy itt ennek épp az ellenkezőjéről van szó. Még a legjobb romantikus antikapitalisták számára is, mint amilyen Sismondi vagy a fiatal Carlyle volt, a Marx által bornírtnak mondott stádium olyasmit képvisel, amire a fejlett kapitalizmusnak vissza kellene és lehetne nyúlnia. Kapitalizmussal szembeni tiltakozásuk tehát a múltból indul ki, és ezt bizonyos mértékig megoldási mintának tekintik a kapitalizmus korabeli ellentmondásai számára. Marx szemében viszont nemcsak visszavonhatatlanul elmúlt mindaz, ami múlt; még ott is, ahol valamely elmúlt létezési forma közvetlenül látszólag „megmaradt", szerinte valójában mindig új reprodukciós formákkal és reprodukciós feltételekkel állunk szemben, amelyeknek gyökereit a mindenkor meglévő gazdaságban kell keresni és megtalálni (gondoljunk a földjáradékra). De a múlt ezen túlmenően, sőt főként egyúttal, magának a társadalmi fejlődésnek a dinamikus kontinuitása. És ezzel a valódi történelmi mozgás félresöpri a romantikus antikapitalizmus látszat-antinómiáját, hogy ezt a valódi történelem valóságos, reálisan megkettőzött termékeny ellentmondásaival helyettesítse. Először is e fejlődés minden terméke egyszeri létező, és csak genézisének és reprodukálhatóságának valódi feltételei között vál-

hatott egyáltalán létezővé; a társadalmi létben nincs átültetés. De másodszor éppen az ilyen jellegű lét, mint saját reprodukciós feltételeinek, a reprodukcióját lehetővé tevő társadalmi erőknek (ideértve a természettel folytatott anyagcserét is) közvetlen terméke, a történelmi kontinuitás mozzanata; sorsa, még ha ez megsemmisülés, kilobbanás is, közvetlenül vagy közvetve befolyásolja azt a jövőbeli létet, amely éppen a múlt elmúlásából alakul ki. De ennek a kontinuitásnak semmi köze sincs a közvetlen példaképszerűséghez, a közvetlen utánozhatósághoz. Más összefüggésekben beszéltünk már arról, hogy Marx a homéroszi költészetet egyrészt „ellenpéldaképnek" fogja fel, amely másrészt „az emberiség történelmi gyerekkorának" „soha vissza nem térő fokán" keletkezett.[125] Az ilyen kettős-ellentmondásos alapból a múltban hatékonnyá vált történelmi kontinuitás ideológiai hatása nélkülözhetetlen, termékeny ösztönzéseket adhat a jelen gyakorlata, a jövő előkészítése számára. De csak akkor – és ebben nyilvánul meg a kontinuitás mint valóságos társadalmi erő –, ha az emlékezés és a perspektíva között, közvetlenül vagy közvetve, valamilyen jövőbe mutató gyakorlati kapcsolat működik és mutatkozik meg.

Mármost az a mód, ahogyan a polgári ideológia a kultúra és a civilizáció antinómiájával el akarta intézni kapitalista létének ellentmondásait, éppen az ilyen kontinuitást rombolta le, s különösképpen azt, hogy ez a jövőre irányul, vagyis egy olyan gyakorlatra, amely társadalmilag és az egyes ember tekintetében is a kontinuitáson alapul. Nemhiába hangzott el ebben az időben szakadatlanul a panasz: a historicizmus olyasmi, ami pusztán relativizál, és végső soron terméketlen. Mert a történelem felfedezésére tett minden kísérlet vagy halott relativizmust eredményez, vagy ideológiai célzás arra, hogy jó lesz kiegyezni a jelennel. Ezt azonban éppen a romantikus antikapitalizmus fosztotta meg értékétől emberileg és kulturálisan, de egyúttal a múlt minden újra-élesztésének is, a gyakorlatra vonatkoztatva, üres utópiává kellett válnia. A jövőre való kitekintést ennélfogva a teljes perspektívátlanság torlaszolta el. Csak így válhatott ugyanis a jövő következetesen valami még kapitalistábbá, tehát még elidegenültebbé és elidegenítőbbé. A kapitalista társadalom szocializmussal való felváltásának eszméjét csak úgy lehetett végiggondolni, hogy az ember szakít osztályával.

Így hát minden polgári világnézet főtörekvése az volt, hogy bebizonyítsa a szocializmus lehetetlenségét. Magától értetődik, hogy erre a célra minden elképzelhető eszközt mozgósítottak, attól kezdve, hogy összeegyeztethetetlen a vallással, egészen odáig, hogy gazdaságilag megvalósíthatatlan. És természetszerűleg az ilyen gondolatmenetek középpontjában az állt, hogy a társadalmi forradalom éppen az elidegenedést fokozná. Marx alkalomadtán feltárta, hogy a szocializmus ilyen apologetikus cáfolatai – öntudatlanul – a kapitalizmus megsemmisítő önbírálatát hordozzák magukban. „Nagyon jellemző, hogy a gyárrendszer lelkes apologétái a társadalmi munka általános megszervezése ellen nem tudnak súlyosabb dolgot mondani, mint azt, hogy ez az egész társadalmat egyetlen gyárrá változtatná."[126] Marx itt öntudatlanul, de igen tisztán mondja ki, hogy a polgári ideológia a munka kapitalista megszervezését a legnagyobb rossznak fogja fel, ami az embert egyáltalán sújthatja, olyasminek, ami a leginkább veszélyezteti azt, hogy az ember ember maradhasson. Későbbi fejtegetéseink megmutatják majd, hogy a kapitalizmus jelenlegi fejlődési foka kivonta a forgalomból ezt az elrettentésre szánt képet. Túlontúl üzemszerűvé vált ehhez a mindennapi élet rendje. Ez a változás persze csak negatíve mutatkozik meg; a manipulált mindennapi élet ideológiailag továbbra is szükségszerűen az egyéni szabadság világának számít.

Még csak nem is jelezhetjük itt azoknak a bonyolult megoldási kísérleteknek a teljes bőségét, amelyeket a kapitalizmust védelmező ideológia mozgásba hoz, hogy oltalmazza a kapitalizmus új elidegenedési módjait. De fontos itt még egyszer megállapítani, hogy objektíve nem szüntethetők meg az új gazdaság által előidézett elidegenedések a gazdasági formáció gazdasági megbuktatása vagy legalábbis radikális átépítése nélkül. A rendszer önvédelme tehát, ha az elidegenedésekről van szó, közvetlenül főként azok ellen a tendenciák ellen irányul, amelyek ezeket az egyes emberek életében szubjektíve meg akarják szüntetni. Ezeknek az elhárító mozgalmaknak az elterjedtsége, gazdagsága, differenciáltsága stb. bizonyítja, hogy milyen nagy társadalmi jelentőségre tehetnek szert ezek a tendenciák, amelyek közvetlenül pusztán az egyes emberek egyedi magatartására irányulnak. Itt sem arról van szó, mintha tu-

datosan fel kellene ismerni és ennek megfelelően ideológiailag meg kellene cáfolni azt a veszélyt, hogy az egyes emberek lázadásai a rendszerrel mint olyannal szembeni ellenállás szubjektív tényezőjévé nőhetnek át. Az emberek a társadalmi szükségszerűségtől hajtva itt is mást és olykor többet tesznek, mint amit tudatos szándékaik tartalmilag közvetlenül magukba foglalnak. Az uralkodó osztály ideológiai hatalma, az a tény, hogy minden társadalomban a gazdasági uralom alapján létrejön az őt szolgáló ideológia legalábbis mennyiségileg-szervezetileg domináló uralma, annál inkább beigazolódik itt, minél spontánabbak, szilárdabb meggyőződésűek szubjektív eredetüket tekintve az ilyen ideológiák.

De éppen spontán genézisüknek ez a módja mutatja meg határaikat az össz-társadalom ideológiai dinamikáján belül. Magától értetődik, hogy azoknak a társadalmi rétegeknek az ideológusai, amelyek többé-kevésbé elégedetlenek a status quóval, az ilyen kérdésekben is többé-kevésbé világosan ellenzéki álláspontot foglalnak el. Eddigi fejtegetéseinkből világosan kitetszik, hogy az uralkodó rendszer ilyen túlnyomórészt gazdasági, társadalmi és politikai bírálatai tartalmazzák a rendszer-megalkotta elidegenedéseket is, és így ezek bizonyos szerepeket játszanak bennük, persze túlnyomórészt azokkal az objektív kérdésekkel összefüggésben, amelyek osztályszerűen a legsürgetőbben jelentősek. A rendszert védő ideológusok főként olymódon hatnak a többé-kevésbé tisztázatlan ellenzékekre, hogy eltérítik őket a társadalom reális alapvető tényeitől, rájuk kényszerítik korlátként a saját gondolkodási sémájukat és az ilyen – korántsem mindig tudatosan előidézett – kerülőutak segítségével arra bírják rá őket, hogy kizárólag az egyes emberre koncentráljanak a maga látszólagos, elszigetelt önállóságában, tehát megszüntethetetlenül rögzített partikularitásában. A kritikának ebben a közvetett befolyásolásában az uralkodó osztály ideológiája legalább olyan egyértelmű világossággal mutatja meg uralkodó mivoltát, mint közvetlen szellemi állásfoglalásaiban. Ezeket a közvetett hatásokat, amelyeknek főcélja az új elidegenedések ideológiai védelme szempontjából abban rejlik, hogy az ellenszegülést velük szemben az elszigetelt partikuláris emberek létszerűen teljességgel kilátástalan lázadásaira korlátozza, még az is fokozza, hogy az uralkodó ideológia befolyásolni tudta fő-ellenfelét, a

marxizmus táborát is (a legkülönfélébb revizionista mozgalmak), másrészt pedig a marxizmus bizonyos elemeit megfelelően átértelmezve beépítette a maga tudományába és világnézetébe, és így a már kifejtett tendenciák hatásos, látszólag elmélyültebb és pontosabb alapra tettek szert.

Láthatjuk, hogy az ideológiai hatások és ellenhatások rendkívüli bonyolultsága és ellentmondásossága éppen az elevenen mozgalmas társadalmi képződmény nem-teleológiai jellegéből fakad. Minden itt lehetséges komplexus bipolaritásától kezdve (az egyik póluson saját totalitásának dinamikája, a másikon az e totalitást alkotó egyes emberek dinamikája található) a gazdaságilag-történelmileg meghatározott osztálystruktúráig és ennek dinamikájáig, aholis ez a bipolaritás szintén működésben marad, az össztársadalomban végtelenül sokféleképpen reagálnak ennek gazdasági reprodukciós folyamatára, és csak e reakciók igen bonyolult kereszteződései, összegeződései, kölcsönhatásai stb. adnak valamelyest megbízható képet az illető fejlődési fok ideológiai mozgásának alaptendenciáiról. Természetesen itt nem elemezhetjük behatóan a tizenkilencedik századot. Csak a művészetnek mint ideológiának a problémájára akarunk röviden utalni, ennek elvileg nagy, de többnyire lebecsült jelentősége miatt. Világos, hogy alapvető irányát a reneszánsz óta a francia irodalomig a polgárság gazdasági-társadalmi előrehaladása szabta meg, és hogy a nagy forradalom befejeződésével új korszak kezdődött, amelynek döntő jellemvonásait röviden szemügyre kell itt vennünk, már csak azért is, mert nagyon éles – gyakran félreértett, többnyire hamisan értékelt – ellentétben állnak a dolgok jelenlegi állásával, amelyről még szólnunk kell.

Beszéltünk már arról, hogy ezek a körülmények kedvezőtlenek a művésziség helyes kibontakozásának a szempontjából. Mindazt mellőzzük itt, amit az akadémikus vagy romantikus antikapitalista szempontokból erről kinyilatkoztattak. Már az ideológiai fejlődésről adott vázlatunk is megmutatja, miként hatott egy még fontosabb kedvezőtlen mozzanat: az az általános tendencia, mely az emberi lét minden problémáját a partikularitás szintjére nyomta le. (A sokféle és befolyásos naturalista művészi irányzat szellemileg-esztétikailag messzemenőkig ezen alapul.) De figyelemreméltó, hogy a tizenkilencedik század nagy művészetének csúcsteljesítmé-

nyei e kedvezőtlen viszonyok ellenére mégis létrejöttek. Beethoventől Muszorgszkijig és a késő Lisztig, Constable-tól Cézanne-ig és Van Goghig, Goethétől Csehovig terjed a nagy műalkotások csúcsláncolata, amelyek szellemi és esztétikai különbségeik, sőt ellentéteik ellenére megegyeznek abban, hogy valamennyien szenvedélyesen harcolnak az ember elidegenedése ellen. Míg a polgári filozófia a hegelianizmus felbomlása, a marxi világnézet fellépése óta lényegileg mindinkább alkalmazkodik (látszat-oppozíciók ellenére) az általánosan uralkodó ideológiához, a művészetben kiirthatatlan maradt az elidegenedési tendenciákkal szembeni lázadás, e tendenciák szellemi leleplezése. Ezt az elidegenedéssel szembeni gerilla-háborút egy olyan mozzanat teszi lehetővé, amely közvetlenül – és a puszta közvetlenségen túlmutatóan is – kedvezőtlen egyébként a művészet társadalmi funkcionálásának szempontjából: arra gondolunk, hogy megváltozott a társadalom közvetlenül irányító vagy gátló nyomása az egyes műalkotások létrejöttére, az egyes művészek alkotómunkájára. Az esetek túlnyomó többségében, mint láttuk, ezek a tendenciák kialakítják a tisztán önmagát hordozó, a társadalomban idegenné és magányossá vált művész ideológiáját, és ezzel a művészi ábrázolás a partikuláris embernek és világának a visszaadására redukálódik.

De eközben a társadalmi tendenciák kétoldalúsága, természetes működése, amellyel az egyes embereket teleológiai döntések elé állítja, egészen ellentétes irányú következményekkel is járhat. És ez valósult meg a tizenkilencedik század művészetében. Ennek művészi lényege az marad, hogy ábrázolásai társadalmi konfliktusok végigharcolását hivatottak ugyan szolgálni, de a közvetlen hatékonyságra beállított ideológiákkal ellentétben nem kell abban feloldódniuk, hogy közvetlenül gyakorlati teleológiai tételezéseket váltsanak ki, és ez a művészet számára széles lehetőség-mozgásteret teremt, hogy hasson az emberek receptivitására, és az emberekben – egyébként kedvezőtlen körülmények között – a lényeges elidegenedések minden fajtájának szenvedélyes és mély bírálatát váltsa ki. Bármennyire gazdasági-osztályszerű alapja határozza is meg ideológiailag a művészt – mint minden embert –, a művész, mint elvontan nézve minden ember, kritikailag ezek ellen az alapok ellen is fordulhat. A művészet imént jelzett hatásmódja, az alapjául

szolgáló, konkrét, emberből kiinduló és emberben gyökeredző ábrázolásmód fölöttébb konkrét lehetőség-mozgásteret teremt a mindenkor uralkodó elidegenedésekkel szembeni ellenállás számára. Mivel a művészet sohasem kényszerül arra, hogy ezt az ellentétet mint ellentétet elméletileg megfogalmazza, és mivel elegendő a számára, hogy olyan ember-képeket alkosson, amelyek másként, ellentétesen mozognak, mint a normális átlag, ez a mozgástér sokkal nagyobb és minőségileg szabadabb, mint minden más kifejezési mód, éppen az általános helyzetet, az ember lényegét tekintve. A művész így nem egy határozottan megfogalmazott ideológiát állít szembe egy másik, szintén határozottan megfogalmazott ideológiával, hanem „pusztán" a partikularitását legyőző, elidegenedései ellen harcoló embereket állítja szembe más emberekkel, ezek életvitelével, ideológiájával. A művészet, amely ezzel az ábrázolással a saját partikularitásán túltörekvő embert mutatja fel, bizonyos körülmények között a magáértvaló nembeliség előharcosává válhat, annak kényszere nélkül, hogy valamely – közvetlenül kimondott – politikai vagy társadalmi ellenzéki ideológiával azonosulna. Olyasvalamit valósít meg, ami nélküle teljesen kimondatlan maradna; de eközben mindig olyasmit valósít meg, amit mint lehetőséget minden egyes ember minden alternatív döntése – legalábbis az emberben rejtve, lappangva – tartalmazhatna.

Marx és Engels, mint láttuk, korán felismerte ezt a lehetőséget. Idevágó megnyilatkozásaik azonban mindig alkalmi megjegyzések egy elvileg fölöttébb fontos kérdésről. Ezért mindig pusztán a középponti problémát hangsúlyozzák, azt, hogy lehetséges olyan jelentős ideológiai megnyilatkozás, amely szögesen ellentmond szerzője osztályszerű ideológiai alap-irányának. Ez a marxizmus ideológiaelméletének álláspontjáról nézve egyszerre paradox és alapvető tény. Itt csak az a fontos, hogy levonjuk ebből a szükséges következtetéseket a művészet elidegenedés-ellenes harcának a szempontjából, és ezért itt tovább kell konkretizálnunk e problémát. Gondoljunk Tolsztojra. Ismeretes az a harc, amelyet az elidegenedéssel szemben vívott; sem korábban, sem később nem ért el az elidegenedés olyan elijesztő és harcra szólító kifejezést, mint az *Ivan Iljics halálá*-ban. De Tolsztoj a civilizációs elidegenedés ellen világnézetileg a paraszti-plebejus értelmezésű Hegyibeszéd etikájá-

nak álláspontjáról veszi fel a harcot. Ezért ellenzékiségének szektás-vallásos megvetéssel át kellett ugrania a magábanvaló nembeliséget, és meg kellett rekednie az ilyen ideológiai hadállások termékétlen antinómiáinál. Mindig ugyanez történik közvetlen világnézeti megnyilatkozásaiban is. Amikor például, már viszonylag korán, Pierre Bezuhov megtérését ábrázolja (a *Háború és békében*), amelyet Platon Karatajevvel, a paraszttal való együttélése idézett elő, akinek alakjában a tolsztoji evangéliumi utópia öltött testet, akkor Bezuhov fordulatát úgy tünteti fel, mint olyan utat, amely egy mélyen elégedetlen, de mégis élősdinek megmaradó arisztokratát a dekabrista lázadás szellemi előkészítéséig vezet. És amikor felesége hirtelen megkérdezi tőle: vajon Platon Karatajev egyetértene-e vele most, rövid gondolkodás után határozott nemmel felel. Itt Tolsztoj lázadó-vallásos világszemléletén belül az engelsi „realizmus diadala" nyilatkozik meg: akaratlanul, sőt kifejezett akarata ellenére, Tolsztojnál, az ábrázolónál az elidegenedését legyőző ember kiemelkedik a puszta magábanvaló nembeliség ellen folytatott harcból, hogy magáértvaló létté változtassa ezt. És aki olvasni tud, látni fogja, hogy a késői *Feltámadás*-ban sem a még mindig szeretett Nyehljudov téríti meg valójában Maszlovát az el-nem-idegenült élet számára, hanem a vele együtt száműzött forradalmárok, akikkel őt Nyehljudov gondoskodása összehozta. Sőt *A fény világít a sötétségben* című posztumusz drámatöredékben a valódi élet bírálatát a saját világnézetén, azon az emberi zsákutcán gyakorolja, amelybe ez a világnézet szükségképpen vezet. Hasonló – persze minden nagy művésznél különböző – harc nemcsak Tolsztojnál mutatható ki.

Itt nem Tolsztojról, és még csak nem is az esztétikumról van szó. Csak azt akartuk megmutatni, milyen elementárisan törhet utat a nagy művészet, ha nagy művészet akar maradni, a legkedvezőtlenebb viszonyok között is, és mennyire képes arra, hogy az elidegenedés leginkább megmerevedett fétiseit – az egyén számára saját életvitelének és ezen életvitel ideológiájának szintjén – szétzúzza. A társadalmi életnek az az alapvető ténye, hogy magával a társadalmi élettel történő termékeny szembesítés, e lét megpillantása és megragadása igazi gyakorlathoz vezet – „Nem tudják, de teszik", mondja Marx –, itt az ideológiai szabadságharc legmagasabb szint-

jén ismétlődik meg, annak a küzdelemnek a szintjén, amely az embert magáértvaló nembeliségében emberré teszi. A két mozgást persze nem hozhatjuk „szociológiailag" egyazon nevezőre. De a fölöttébb hasonló struktúra – minden különbözősége ellenére, amely ellentétességig fokozódik – éppen azt jelzi, hogy milyen alapvető a munkának, az emberi gyakorlatnak a teleológiai jellege és az ezzel elválaszthatatlanul összefüggő szembesülés a léttel a maga valódi alakjában, noha, mint láttuk, a természettel folytatott anyagcsere során létrejövő szembesülések struktúrájukat, dinamikájukat stb. tekintve nagymértékben különböznek azoktól, amelyek a tisztán társadalmi tényeknél mennek végbe. Ahol a konfliktusok végigharcolása már nem közvetlenül gyakorlati, ott előtérbe léphetnek az itt vázolt komplexusok. Igaz ugyan, hogy minden tulajdonképpeni és lényeges gyakorlati döntés rejtve tartalmazza ezeket, és ezek bizonyos körülmények között robbanó erővel nyilatkozhatnak meg, de rendszerint alá vannak rendelve a mindennapi gyakorlati kérdéseknek és válaszoknak. De mint tényezők hatékonyak, ami azt bizonyítja, hogy a társadalmi létből fakadtak, és arra hivatottak, hogy ennek előrehaladását serkentsék (vagy gátolják). Tehát a magáértvaló nembeliség az egyik póluson, és a nem pusztán partikuláris, partikularitását (és ezzel elidegenedését) legyőző ember a másik póluson, nem pusztán ideológiai-utópikus gondolati képződmények, hanem társadalmi realitások.

És az a fontos tény, amelyet a legmagasabbrendű ideológiai szinten, a művészet szintjén Marx, Engels és Lenin elemzett: a társadalom adott sajátosságából fakadó életmódok és ideológiák szembesülése magával a társadalmi léttel, amilyen ez valójában, a nem-igaz ideológiák szétzúzódása e lét realitásán, az ilyen összeomlásoknak a valóság helyes megismerését termékenyen elősegítő hatása, amely egészen addig a magáértvaló nembeliségig terjed, amely mindenkor kibontakozhat a valóságból: mindez nem korlátozódik a művészetre mint az ideológia magasrendű formájára. Ellenkezőleg. A szembesülés a művészet segítségével csak azért válthat ki széles és mély hatásokat, mert valódi-emberi alapjai szétszóródva, objektivációk nélkül, anélkül hogy a kérdésfeltevés magas szintjét érhetnék el és kellene elérniük, újból és újból felmerülnek a mindennapi életben, olykor megváltoztatva némelyek élet-

vitelét, máskor minden következmény nélkül tovatűnve. De az is előfordulhat, hogy mennyiségileg és minőségileg gyakorlatilag-társadalmilag lényeges áramlattá bontakoznak ki. Itt is az addig spontánul vezetett egyéni életnek a társadalmi valósággal történő szembesüléséről van szó, amely azután megmutatja magában a gyakorlatban, az ezen felépülő, a gyakorlatot megalapozó ideológiában vagy mind a kettőben az ember számára saját spontán közvetlenségének fontosságát, és aktivitását saját partikularitásának és az ezzel összefüggő elidegenedéseknek a legyőzésére irányítja. Ha politikai vagy társadalmi mozgalmakat alapos változások radikális pátosza tölt be, és ezzel képesekké válnak arra, hogy az emberekből a lelkesült odaadás hullámait váltsák ki, akkor ez többnyire azon alapul, hogy az ilyen egyedi aktusok a szubjektív tényező mozzanatává sűrűsödnek össze, és az egyéni emberi élet pólusán gyakorlatilag működésbe lépnek az emberi nembeliség mindenkor adott legmagasabbrendű lehetőségei. Az elidegenedés marxista elemzésének tehát, hogy jelenségét megfelelően tudja megragadni, mindig egyidejűleg tudatában kell lennie annak, hogy az elidegenedések egyrészt valamely formáció objektív gazdasági törvényeinek termékei, tehát csak a társadalmi erők objektív – spontán vagy tudatos – aktivitása révén semmisíthetők meg, másrészt viszont az egyes embereknek a saját személyes elidegenedésük megszüntetéséért folytatott harca nem szükségképpen pusztán társadalmilag lényegtelen egyedi-személyes tevékenység, hanem – potenciálisan – befolyásolhatja az össztársadalmi mozgást és bizonyos feltételek között jelentős objektív súlyra tehet szert.

Ennek az általános módszertani megállapításnak nagy jelentősége van a jelenkor marxista megítélése szempontjából. Egyrészt ugyanis az elidegenedés problémája – mégpedig éppen direkt nyíltan kimondott formájában – még sohasem terjedt el ennyire másrészt aligha akadt még olyan korszaka a magas fejlettségű társadalmiságnak, amelyben az uralkodó gazdasági rendszer és ennek ideológiája elleni gyakorlati lázadás olyan gyönge és hatástalan lett volna, mint éppen a közelmúltban. Az uralkodó kapitalizmus legáltalánosabb vonásairól ismételten beszéltünk már. Elég tehát, ha számunkra legfontosabb, legszembetűnőbb, legspecifikusabb sajátosságait jelezzük röviden: azt, hogy a nagykapitalista termelés ki-

terjedt a fogyasztás és a szolgáltatások teljes területére, s így ezek egészen más, közvetlen, irányítottan aktív értelemben intenzívebben befolyásolják a legtöbb ember mindennapi életét, mint ez a korábbi társadalmi formák esetében eddig bármikor lehetséges volt. Természetesen a korábbi korok gazdasági okokból fakadó radikális privációi szükségképpen erőteljesen befolyásolták az embertömegek érzületét és gondolkodását, akarását és cselekvését. De éppen az a közvetlenség és pozitivitás, amellyel ezek a tendenciák jelenleg áthatják minden egyes mindennapi ember életvitelének egészét, bizonyul minőségileg újnak a régebbi korokhoz képest: rendkívül ritkán nyílik itt mód menekülésre, sőt még kitérésre is. A dolgozó emberek a fogyasztást lényegileg privatív formának látták, életlehetőségeik beszűkülésének, amely ellen harcolniuk kellett, míg ma a tömeg nagy részében az a törekvés dominál, hogy a lényegileg pozitívan értékelt életszintet tovább növelje. Teljességgel és radikálisan új a szolgáltatások széleskörű igénybevétele. Mindenesetre új az is, hogy új polgári kategóriák, mint a presztízsfogyasztás, behatoltak a dolgozók életébe. A kapitalizmus közvetlen gazdasági érdeke a fogyasztás és a szolgáltatások kapitalizmusuralta területein közvetlenül és látszólag arra szorítkozik ugyan, hogy a forgalom és ezzel a profit növekedjék. De hogy ezt valóban elérjék, olyan apparátust kell mozgásba hozni, amely nem elégszik meg pusztán az áruk tárgyszerű feldicsérésével, hanem mind erőteljesebb erkölcsi nyomást gyakorol a fogyasztóra. A fogyasztás, hogy Veblen kifejezésével éljünk, mindinkább presztízs-üggyé válik, az „image" ügyévé, amelyet az ember aszerint vív ki vagy őriz meg magának, hogy mit vesz igénybe fogyasztása számára. A fogyasztást tehát – elsődlegesen és tömegméretekben nézve – nem annyira a valódi szükségletek kormányozzák, mint azok, amelyek alkalmasoknak látszanak arra, hogy az embernek egy karrierje szempontjából kedvező „image"-t kölcsönözzenek. És mivel, mint szintén tudjuk, ez a fejlődés a munkaidő csökkenésével, a szabadidő növekedésével jár együtt, ezek a tendenciák szintén a fent jelzett szükségletekhez igazodnak. Míg tehát az ember a mindennapi életben „image"-a kiépítésének rendeli alá minden cselekedetét, nyilvánvaló, hogy az életszínvonal ilyen növekedése új, sajátos elidegenedést vált ki. A magasabb bér felváltja az alacsonyabbat, a

hosszabb szabadidő a rövidebbet. De ez a fejlődés csak a régi elidegenedéseket szünteti meg, és új fajtájúakkal helyettesíti ezeket.

Mint a társadalomban mindig, itt sem elszigetelt, a gazdaságra szorítkozó folyamatról van szó. Az új elidegenedések jelensége össztársadalmi mozgás eredményeképpen jön létre. Ez a kapitalizmus kibontakozásának talajából fakadt, és politikailag-társadalmilag úgy nyilatkozott meg, hogy a kapitalista uralmi formák (az úgynevezett polgári demokráciát beleértve) mindinkább ellentétbe kerültek a demokráciával. Az eddigi elemzések után elegendő arra utalnunk, hogy az első világháború után a nagy válságok a nyugat burzsoáziájára új uralmi formákat kényszerítettek, amelyeknek döntő gyakorlati mozzanata abban állt, hogy formálisan megőrizték a demokrácia összes külsődleges formáit, és ezeket polemikusan alkalmazták mind a fasizmus, mind pedig a szocializmus ellen, de ezeket a formákat új szervezeti és ideológiai tartalmuk folytán ténylegesen a semmivel tették egyenlővé, azáltal, hogy a tömegeket kizárták a gazdaságilag vagy politikailag fontos döntésekben való részvételből.

E tendenciák szellemi kibontakozásának története sem tartozik ide, noha bizonyára nagyon tanulságos volna, ha nemcsak magának az új, egyetemes és egyetemesen manipulált kapitalizmusnak a történetét derítenék fel, hanem ideológiájának történetét is. Mi csak néhány sommázó jelzésre szorítkozunk. Bármennyire a gazdasági fejlődésből nőtt is ki objektíve az ideológia, szubjektíve azonban hamis tudattal érvényesült, amelyet persze szintén ez a mozgás határozott meg. A később kifejtendők előlegeképpen Karl Mannheim könyvére, az *Ember és társadalom az átépítés korszakában*-ra utalok, amely még a második világháború előtt íródott és jelent meg. Mannheim itt az eljövendő kor politikai-társadalmi ideológiájának a számára nagyon világos programot vázolt fel: „jelenlegi társadalmi rendünk szükségképpen összeomlik, ha az ember fölötti racionális uralom és önuralom nem tart lépést a technikai fejlődéssel." A főveszély, amelyet ennek az új ideológiának el kell hárítania, „a társadalom alapvető demokratizálódása", amely gazdaságilag elkerülhetetlen.[127] A konkrét módszerek, amelyeket Mannheim javasol, még fölöttébb naivak és ezért régóta elavultak. Fontos a már régóta előkészített szakítás a liberális társa-

dalomképpel, azzal a feltételezéssel, hogy magának a tokének a gazdasági reprodukciós folyamata újból és újból kozvetlenul, spontanul létrehozza azt az embertípust, amelyre mukodése, reprodukciója és továbbfejlesztése szempontjából szuksége van. Ezzel szemben persze, jellemző módon főként Németországban, újból és újból felbukkantak ellentendenciák; ezeket azonban lényegileg a konzervatív oldal képviselte, és ezért erós kapitalizmus-előtti elemeket tartalmaztak. Most, természetesen megfelelően módosítva, a polgári embertípus megtervezésének progresszív szándékú programjaként lépnek fel, amely nem elégedhet már meg azzal, hogy a gazdasági folyamat spontánul befolyásolja az embereket, hanem kulonos, tudatosan irányított folyamat tárgyává akarja tenni, hogy az embereket a fejlett monopolkapitalizmus szükségleteihez igazítsa.

Ez a gyakorlati kérdésfeltevés, mely azt kutatja, hogy miként válik az ember valamely társadalom tevékeny tagjává, mint a történelemben mindig, most is magának a társadalmi-történelmi fejlődésnek a terméke. Az emberek életmódjára, gyakorlati lényegére vonatkozó új kérdést először a világháború eseményei által kirobbantott szocialista forradalom és mindenekelőtt a győztes oroszországi forradalom vetette fel. Sokat beszélnek itt azokról a politikai és társadalmi ellentétekről, amelyek a munkásmozgalmon belül e forradalom híveit és ellenfeleit szembeállították egymással. Jelenlegi problémánk szempontjából most az a legfontosabb mozzanat, hogy a szociáldemokrácia akkoriban a kapitalista gazdaság által spontánul megalkotott, spontánul változó emberhez ragaszkodott, míg a radikális szárny az embernek a történelem áramában végbemenő változását egyúttal tudatosan (válaszolóan tudatosan) végrehajtott, ontevékeny szervezett gyakorlata kovetkezményének is tekintette. Amikor annak idején utaltunk Leninnek arra az elméletére, hogy az igazi osztálytudatot a munkásokhoz „kívülről", vagyis kozvetlen gazdasági létén kívülről kell eljuttatni, akkor érintettük már ezt az ellentétet. Nincs szükség arra, hogy itt még egyszer részletesen foglalkozzunk vele. Elegendő, ami mostanáig világosan megmutatkozott már, hogy Lenin, mikózben az ember gazdasági-társadalmi determináltságát kovetkezetesebben gondolta végig, mint Marx óta bárki, az így kirajzolódó fejlődési fo-

lyamatot egyúttal az emberréválásnak, az ember öntermelési folyamatának fogja fel. A folyamat természetesen azzal kezdődik, hogy az emberi lét ténylegesen a munkából ered. Ennek kibontakozása (munkamegosztás stb.) a természeti korlátok visszaszorításának állandó folyamatát, az ember emberi (társadalmi) lényegének mind pregnánsabb kibontakozását idézi elő. Ez azonban sohasem merevedhet elvont értékszerűséggé; Marx történelmi perspektívája nem az ember utópikus beteljesült léte, hanem pusztán előtörténetének vége, vagyis tulajdonképpeni – emberi – történetének kezdete, és az ember ebben a folyamatban találja meg és realizálja önmagát.

Ez a koncepció kettős dialektikát involvál: az embernek a társadalom által történő formálása, amit a marxi elmélet a legpregnánsabban fogalmaz meg, nem pusztán spontán-passzív folyamat, hanem mint eltávolíthatatlan lehetőséget magában foglalja, hogy az ember aktív módon – hamis vagy helyes tudattal – megtalálja önmagát; olyan tevékenység ez, amely elképzelhetetlen anélkül, hogy az ember részt ne venne a társadalmat forradalmian átalakító szervezetekben. Absztrakt szempontból ez a forma már korán megvalósult a forradalmi pártokban. De új minőségbe átmenő különbséget jelent, hogy Marx után az ember a helyesen felismert gazdasági alapokból indulhat ki (és nem valamely elvont eszményből, mint például a jakobinusok), és így kísérelheti meg az eddigi össztársadalom megdöntését. Amikor Marx ismert fejtegetéseiben ez áll a munkásosztály forradalmi tevékenységéről: „Nem eszményeket kell megvalósítania, csak ki kell szabadítania az új társadalomnak a régi, összeomló burzsoá társadalom méhében már megfogamzott elemeit",[128] akkor itt a jakobinusokhoz képest kettős ellentét mutatkozik meg: egyrészt a tudatosan irányított proletárforradalom, hogy saját terminológiánkat használjuk, közvetlenül az újonnan kialakult magábanvaló nembeliséget tűzi ki célul, másrészt, ennek közvetítésével, a magáértvaló nembeliség jelenik meg mint a gyakorlat perspektívája, mint valóban megtett következő lépés e magábanvaló nembeliség továbbfejlesztésének kezdetén. Ezzel tudatossá és objektívvé válik a társadalmi-történelmi létben végbemenő emberi tevékenység legmagasabbrendű formája: a szocializmus ügye iránti odaadás feltárja itt lényegét mind magát a cselekvő

embert, mind pedig a gyakorlata által célul kitűzött társadalmat illetően.

Mivel itt elsősorban az elidegenedés kérdésével foglalkozunk, és az ezen túlmenő általánosításokat csak konkretizálásának érdekében vesszük szemügyre, legalábbis futólagos pillantást kell itt vetnünk arra a társadalmi-kritikai jelenségre, amikor valaki esetleg feltétel nélkül odaadja magát valamely „ügy"-nek. Már az a feltételezés is hamis, és csak a ma uralkodó, elvontan feje tetejére állított individualizmusnak a keretei közt képzelhető el egyáltalán, hogy az ilyen odaadás szükségképpen vezet közvetlenül szubjektumának elidegenedéséhez. Éppen ellenkezőleg. Az ember, ha nem adja oda magát valamely társadalmi „ügynek", bármilyen jelentéktelen legyen is ez önmagában véve, akkor kötve marad partikularitásának szintjéhez és védtelenül ki van szolgáltatva minden elidegenedési tendenciának. De bármennyire is a partikularitás fölé való emelkedés elve érvényesül, ha valaki odaadja magát valamely „ügynek", ez az odaadás mégsem általános elvként, elvont magábanvalóként működik, hanem kettős dialektika eredménye, hogy mivé tudja alakítani az egyént: milyen erősen, milyen tisztán, önzetlenül stb. adja oda magát az ember az „ügynek", és egyúttal (minden ellentmondásosság ellenére ettől elválaszthatatlanul) mit képvisel valójában ez az „ügy" a társadalmi fejlődésben. Az itt adódó problémákat természetszerűen csak az etikában elemezhetjük konkrétan. Itt arra az általános megállapításra kell szorítkoznunk, hogy ebben a kétoldalú dialektikában – valamely haladó „ügynek" való odaadás is ölthet az ezt képviselő emberekben emberileg elidegenült formákat és megfordítva, kivételképpen, de magábanvéve mégis lehetséges, hogy valaki valamely társadalmilag káros „ügyet" szubjektíve-emberileg tiszta magatartással képviseljen – a túlsúlyos mozzanat funkciója mégis a társadalmi mozzanatot illeti meg. Ez már az egyéni magatartáson belül is megmutatkozik, minthogy az „ügy" társadalmilag retrográd jellege, éppen ha igazán és feltétel nélkül adja át valaki magát neki, szükségképpen elvileg teljességgel megoldhatatlan ellentmondások rengetegébe vezet. Az ilyen tényállásnak ezt a dialektikáját a *Don Quijote* ábrázolja költőileg, főként olymódon, hogy miközben a hős ügyének odaadó szolgálata során teljes mértékben megőrzi szubjek-

tív tisztaságát, ennek az „ügy"-nek az időszerűtlen visszássága szakadatlanul és szükségképpen a drasztikus komikum formájában fejeződik ki. De az a tisztán kontrasztáló dualitás az itt alapvető valódi társadalmi tényállás – bensőleg mélységesen igaz – általánosító kifejezése. (Egyáltalán a társadalmi-ontológiai viszonyok vizsgálatakor a szokásosnál erőteljesebben kellene figyelembe venni a művészet nagy termékeit. Ezek gyakran az általános ontológiai viszonyoknak és ezek változásainak fölöttébb fontos dokumentumai, éppen a valóságérzék finomsága következtében, amelylyel a művészetek az emberi bensőségnek és a lét tárgyiasságainak kölcsönös vonatkozásait rögzítik és ábrázolják.) Amit Cervantes mint lenyűgöző komikumot ábrázolt, az a mindennapi életben (és a politikában is) úgy fejeződik ki, hogy az objektív társadalmi tartalom folyamatosan megcáfolja és ellentétébe fordítja át a gyakorlatot irányító szubjektív érzületet.

Minőségileg különböző összetevők kölcsönhatásáról van szó, persze a mi esetünkben olyanról, amelyben az eredő közvetlenül a cselekvő ember szubjektumában fejeződik ki. Ebből következik, hogy az „ügy"-nek való odaadás specifikus módja – például az ítélőképesség vagy a korlátoltság, a fellobbanás vagy a kitartás stb. – nagyon fontos szerepet játszik. Különösen világosan látható ez az oly gyakori fiatalosan lelkesült odaadásnál, amely egyaránt végződhet (okos vagy korlátolt) hűséggel, egy másik táborba való átmenettel és az odaadás képességének elvesztésével is. A szubjektív mozzanat itt egyenesen döntőnek látszik. Ez azonban tévedés, mert éppen ebben az esetben mutatkozik meg az odaadást előidéző „ügy" döntő súlya; a legvilágosabban ezt az utolsó fél évszázadban oly gyakori ifjúsági mozgalmak mutatják, mégpedig annál inkább, minél erőteljesebben hangsúlyozzák magát a fiatalosságot mint központi értéket. Már ez is mutatja, hogy valamely „ügy"-nek való odaadásban éppen ez az „ügy" játssza a legfontosabb meghatározó szerepet, de ezt, a félreértések elkerülése végett, sohasem szabad pusztán formálisnak felfogni. A nem-formális elem abban nyilatkozik meg, hogy fölemelheti-e és mennyire emelheti fel az embert valamely odaadás a partikularitása fölé és mennyire képes tartós szenvedélyt lángra lobbantani. Ugyanis ne feledjük el, hogy az emberek sok teljesen lényegtelen dolgot is „szenvedéllyel" üz-

hetnek. A modern manipuláció – gyakran fölöttébb sikeresen – buzgólkodik azon, hogy kitenyésszen ilyen – maximálisan intenzív – „hobbykat". De akár bélyeggyűjtés, akár autózás vagy utazgatás stb. ez a hobby, még a leglázasabb „szenvedély" sem emelheti eközben az embert saját partikularitása fölé. Ugyanez a helyzet a hivatásbeli odaadással. Természetesen akadnak katonák, jogászok, hivatalnokok stb., akiknek odaadása az egyszerű kötelességteljesítéstől a leghevesebb becsvágyig terjed. De a puszta odaadás itt sem emeli az embert partikularitása fölé, legfeljebb a személyiség szenvedélyes elkorcsosulására vezet, miközben az ember átadja magát valami specifikusan egyedinek, ami csak a szubjektum elképzelésében „ügy" a mi értelmünkben; maga a szubjektum többnyire a szakbarbárságtól a különcségig terjedő széles skálán belül korcsosul el.

Mielőtt tehát felvetnénk azt a kérdést, hogy miként hat az „ügy" mibenléte a magát nekiadó szubjektumra, meg kell állapítani, hogy ezt az „ügy"-et végső soron éppen társadalmi tartalma teheti „üggyé", és csak ezen a szinten vethető fel egyáltalán a kérdés, hogy jó-e az, avagy rossz. (Egyremegy, hogy melyik sportért lelkesül valaki.) Az itt kialakuló bonyolult dialektikát csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően. Itt meg kell elégednünk azzal az utalással, hogy valamely társadalmilag igazán haladó „ügy", ha a szubjektumban igazi odaadást idéz elő, abban az irányban hat, hogy – mint individuum is – szerves kapcsolatba tud kerülni az emberi nem fejlődésének nagy kérdéseivel, és ezáltal – az etikai problémakör minden itt elemezhető jelenségével együtt – szükségképpen megindulhat azon az úton is, amely a partikularitás legyőzése felé vezet. Az egyes személyiség és a nem kölcsönhatásának ilyen mozgásaiban tehát benne rejlik, hogy a szubjektum meg akarja szüntetni saját elidegenültségét, ami persze nem zárja ki újfajta elidegenedések létrejöttét. Valamely alapvetően reakciós „ügy" ellenben szükségképpen tartalmaz olyan tendenciákat, amelyek a régi elidegenedések megőrzésének kedveznek, hiszen objektíve régi kizsákmányolási és elnyomási formákat akarnak konzerválni – korszerű „reformokkal" vagy ezek nélkül. Még ha a szubjektíve teljességgel őszinte odaadás ki is tépi az individuumot normális partikularitásából, azok a cselekvések, amelyekre ilymódon

rákényszerül, szükségképpen ismét belepréselik az egyént a régi és az új elidegenedésekbe. Don Quijote költői határesete azon a szinten fejezi ki ezt a dialektikát, ahol a régi csak szellemileg-morálisan fölöttébb szublimált formában, komikus hatásokat kiváltva jelenik meg. Ezzel azonban olyan modell-eset jön létre, amely – éppen mivel egy társadalmi-ontológiai mozzanatot a legnagyobb igazság-hűséggel hegyez ki végletes formában – valójában viszonylag ritkán szokott előfordulni. Ahol például Balzac („Cabinet d'antiques", „Beatrice" stb.) az ancien régime Don Quijotéit be akarja vezetni a restaurációs korszak valóságába, ott a társadalmi valóságot követve ezeket mint a régi elidegenedések rabjait kell ábrázolnia, amint Cervantesnél sokkal alacsonyabb szinten, egyenlőtlen harcot folytatnak az új elidegenedésekkel.

Ha most szemügyre vesszük az emberek odaadását valamely „ügy" iránt, amelyet egyszerre tekintünk az övéknek és az emberiségének, akkor ebben a kérdéskomplexusban a szocializmus sajátos helyet foglal el. Tudjuk természetesen, hogy ez élesen ellentmond a polgári ideológia mechanikusan formális, nivelláló-manipuláló módszerének; hiszen például hosszú időn át nagy divat volt, hogy a Sztálin alatti szocializmust még a hitleri Németországgal is egy nevezőre hozzák. (Itt persze nem szabad elfelejteni, hogy valóban intelligens és az életet ismerő polgári ideológusok, mint Thomas Mann, sohasem estek ennek az értelmetlenségnek a csapdájába.) Azáltal, hogy a valóság tudományos megismerése válik a gyakorlat elvévé, és az lesz a cél, hogy az embert valóban kigyógyítsák gazdasági-társadalmi okokra visszavezethető torzulásaiból, és ez határozza meg az ilyen célokat maga elé tűző ember életvitelét, az így cselekvő emberekben az (általános) átlagnál erősebben alakul ki az a tendencia, hogy – mindegy, milyen tudatossággal – legyőzzék saját partikularitásukat. Természetesen az ilyen beállítottság sem védi meg sem az egyes embereket, sem az emberek csoportjait az elméleti tévedésektől, az erkölcsi tévutaktól stb. De amíg legalább az „ügy"-gyel kapcsolatos alapbeállítottság elemei elevenek maradnak, addig olyan gondolati képződmények és magatartási módok keletkeznek, amelyek – bármennyire eltérnek is a marxi szocializmus helyes képétől – társadalmilag-emberileg

fölényben maradnak mind a polgári irracionalizmussal, mind a polgári manipulációval szemben, mégpedig jelenlegi problémánk tekintetében főként az „ügy" álláspontjáról, de a cselekvő ember álláspontjáról nézve is.

Ami az „ügy"-et illeti, azzal a ténnyel kerülünk szembe, hogy egy lényegileg szocialista társadalom van épülőben, bármilyen problematikussá vált is ez némely tekintetben. Ebben a főkérdésben gyalázatos kudarcot vallott az a polgári bölcsesség, amely kezdettől fogva gyors összeomlással és a NEP óta újból és újból a kapitalizmushoz való visszatéréssel számolt. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a szerző meggyőződése szerint objektíve leküzdhető problematikával. Csak az a tény a fontos, hogy – minden problematika ellenére – mégis új társadalom van kialakulófélben, új embertípusokkal. Magát a problematikát gyakran tárgyalták, egyebek közt a szerző is: a sztálini korszak brutális manipulációjáról és az ennek legyőzésére irányuló jelenlegi, gyakran még problematikus kísérletekről van szó. Kérdésfeltevésünk szempontjából ebből az a helyzet adódik elő, hogy egyrészt az „ügy"-nek, a szocializmushoz vezető marxi útnak tartalmilag és formailag sok torzulást kellett elszenvednie, de anélkül, hogy teljesen elvesztette volna benső lényegét, az új, haladó társadalom felépítését.

A társadalmi létnek ez a fejlődési tendenciája határozza meg azokat a problémákat is, amelyek itt döntőek a számunkra. Noha teljes mértékben elismerjük azt a tényt, hogy a sztálini korszak sok egykori forradalmárt brutálisan manipuláló bürokratává torzított és valódi bürokraták és manipulánsok rétegének kialakításához vezetett, de ez a korszak sem adta fel soha egészen a szocializmus ügye iránti odaadást. Sztálin sok követője, ellenzői, áldozatai meggyőződéses szocialisták maradtak, aminek problémánk szempontjából az a következménye, hogy az osztálytársadalom embereinek szocialista módon érző és cselekvő emberekké történő átalakulása, a brutális manipuláció által előidézett akadályok, lassúbbodások, torzulások stb. gyöngítő és tévútra terelő hatása ellenére, mégis valamiképpen objektíve feltartóztathatatlan módon folytatódott tovább. Magától értetődik, hogy a brutális manipuláció ennek a fölöttébb ellentmondásos fejlődésnek a folyamán szükségképpen új, különös fajtájú elidegenedéseket idézett elő az embe-

rekben. Figyelemre és említésre méltó itt, hogy sok ilyen követőben és parancsvégrehajtóban is, akiket az aktív és a passzív manipuláció eltorzított, táguló és elmélyülő elidegenedésük során gyakran mégis megmaradtak valamely nagy ügy iránti odaadás legalábbis szubjektíve eleven és hatékony ösztönzései. Az ilyen jelenségek nélkül talán egyszerűbbek volnának azok a nehézségek, amelyek a sztálini korszak minden maradványának oly szükséges legyőzéséből fakadnak. Gyakran éppen az teszi rendkívül bonyolulttá a marxizmushoz, a lenini proletárdemokráciához való visszatérést, hogy a sztálini gyakorlat szubjektív szocialista meggyőződéssel torzította el a szocializmust és idegenítette el magukat a torzítókat, és hogy ezek a szükséges reformokkal olykor szubjektíve meggyőződéses, noha objektíve hamis szocialista érzületet állítanak szembe. Természetesen végső soron hatalmi harcról van szó; de ennek már ideológiai végigharcolását is nagymértékben bonyolítja, hogy fontos konzervatív harcosok ilyen beállítottságúak. És ez a nehézség a másik oldalról tovább fokozódik: sok esetben, szintén szubjektíve becsületes meggyőződéssel, némely reformer valóban revizionista tendenciát képvisel, abban az őszintén átérzett törekvésében, hogy a marxizmust megújítsa, új életre keltse: miközben, elvontan nézve objektíve jogosultan, be akarják dolgozni a marxizmusba az azóta végbement gazdasági és ideológiai fejlődés tapasztalatait, a sztálini módszert illető bírálatuk gyakran a polgári tendenciákkal és előítéletekkel, sőt divatokkal szembeni kritikátlanságba csap át. Az „ügy" iránti szubjektíve őszinte odaadás itt is ideológiailag nagyon hamis tartalomhoz juthat, a tisztán polgári elidegenedések importjához, annak a – hiábavaló – kísérletnek a során, hogy radikálisan legyőzzék a régi elidegenedéseket.

Nem feladatunk itt, hogy vázoljuk az így kialakuló ideológiai harcokat, irányzataikat és esélyeiket. Csupán azt akartuk legalábbis jelezni, hogy a belső válság, amely abból a kényszerűségből fakad, hogy a sztálini ideológiát le kell győzni, mégpedig a jelenkori kapitalizmus környezetében, kidomborítja a szocializmus ügye iránti személyes odaadás bizonyos állandó oldalait, tehát – éppen az elidegenedés álláspontjáról nézve – teljesen más képet mutat, mint ami erről a helyzetről a nyugati „szovjetológia"

körében általánosan elterjedt. Csak ha belátjuk, hogy – végső soron – itt az emberiség jövőjének nagy ügye a kitűzött cél, akkor dolgozhatjuk ki a szokásosnál világosabban és a valósághoz hívebben azt, ami helyes, ellentétben az egykorú polgári tendenciákkal. Ezért ebben a tulajdonképpeni útját kereső szocializmusban két, egymáshoz képest különnemű elidegenedést találunk, azokat, amelyek a saját talaján alakultak ki a brutális manipuláció következtében, és azokat, amelyek mint a jelenlegi termelőerők általános állásának behatásai bizonyos kényszerűséggel bontakoznak ki minden iparilag csak némiképpen is fejlett társadalomban, amennyiben nem elég erősek az ellentendenciák. Ez az elidegenedés legyőzésének problémáját fölöttébb bonyolulttá teszi. Egyrészt azért, mert, mint korábban megjegyeztük, a brutális manipuláció ideológiai legyőzése, a konzervatív-szektás világnézet nagyon bonyolult problémákat vet fel, minthogy az objektív szocialista társadalmi tendenciák megkövetelik, hogy az ezekben résztvevő emberek közvetlen partikularitásuk meghaladásának irányában induljanak el. Tehát az ilyen emberek elidegenedése, akik továbbra is átadják magukat valamely igaz „ügy"-nek vagy legalábbis szubjektíve így vélik, nem a tiszta partikularitás talaján megy végbe, hanem a hamis beállítottság folytán önmagát eltorzító partikularitásén. A bonyodalmak másik oka az, hogy a jelenkori kapitalista elidegenedésnek megfelelő formák nemcsak a gazdasági fejlődésből nőnek ki spontánul, hanem nemritkán arra emelnek ideológiailag igényt, hogy ők a brutális manipuláció leküzdésének igazi formái, és ez szintén a partikularitás látszat-leküzdésére vezet.

Előreláthatólag egy hosszú, egyenlőtlen folyamatról van itt szó, amelynek konkrét útjai még nem láthatók világosan. Csak egyetlen specifikus mozzanatot kell itt is hangsúlyoznunk: az ideológiai problémák minőségileg új szerepét. Megállapítottuk már, hogy az egyes ember számára személyes elidegenedésének leküzdése szükségképpen túlnyomórészt ideológiai probléma. Ez a komponens minden társadalmi helyzetben kiköveteli a maga jogát. De minél kevésbé megy lényegileg spontánul végbe az emberek átalakulása, minél inkább tudatos társadalmi gyakorlat vagy ennek manipulációs karikatúrája hajtja azt végre, annál jelentősebbé válik az ideológia funkciója az elidegenedés objektív társadalmi alapjainak a

szempontjából is. Ez kényszerítő módon következik a sztálini korszak elidegenedési tendenciáinak mégoly futólagos elemzéséből is: az ilyen manipulációk minden fajtájának a marxizmustól eltávolító jellegét lehetetlen egyszerűen adminisztratív eszközökkel megszüntetni; ez a marxizmus torzulásainak elvekre visszamenő bírálatát, módszertani helyreállítását feltételezi, ugyanis nélkülözhetetlenül szükséges a társadalommal, fejlődésével, az egyes ember ebben játszott szerepével kapcsolatban (ideértve az ember saját, személyes magatartásmódját is) egy új, alapvetően különböző állásfoglalás ahhoz, hogy a manipulációt valóban és nem pusztán formálisan le lehessen küzdeni. Az igazi átalakulás érdekében ténylegesen bevethető erők azok az emberekben elevenen megmaradt tendenciák, amelyek egy szocialista valóság kiépítését tűzik ki célul. És világos, hogy ezek is csak akkor válhatnak hatékonyakká, ha egy ideológiai folyamat indítja meg, állítja be helyesen és tisztítja meg a tévútra vivő maradványoktól őket. Ezt a szükségszerűséget tovább fokozza, hogy a sztálini korszakban a marxi gondolkodás formái tartalmilag, hamis intenciók tekintetében messzemenőkig átstrukturálódtak ugyan, de formálisan (főként verbálisan) alig változtak. Ezért éppúgy ideológiai feladat, hogy visszaadjuk a hamisan használt kifejezési módoknak tovatűnt, de egyedül valóságos értelmüket, mint hogy nagyonis radikálisan megváltoztassuk a gyakorlatot irányító jelszavakat, ámde ez a folyamat éppen ideológiailag fokozott igényeket támaszt a szellemi produktivitással és az igazi, változásokra vezető, katartikus receptivitással szemben, a polgári társadalomban normálisan végbemenő ideológiai átalakuláshoz viszonyítva.

A polgári, magát gyakran tudományosnak nevező publicisztika a harmincas évek óta a totalitarizmus kifejezést használja, ezzel akarja megsemmisítő módon jellemezni a fasizmus és a kommunizmus társadalmi és szellemi rokonságát. Valójában el sem képzelhető kizárólagosabb ellentét, mint amilyen a két rendszer értelme között feszül; olyan ellentét ez persze, amely részben hasonló társadalmi válságfolyamatokra adott válaszok ellentétességéből fakadt. Sokaknak az a reménye, hogy 1917 egy európai mértékű forradalom nyitányává válhat, már a húszas évek közepén szertefoszlott. E reménynek valódi társadalmi alapja volt, amit az bizo-

nyít, mindenekelőtt Közép-Európában, hogy nem látszott többé lehetségesnek a változatlan tovább-egzisztálás a régi életformák közt, és ezért olyan ideológiai törekvés alakult ki, amely a társadalmi reakció új formáját tűzte maga elé célul. Az elmaradt forradalom és az a nem teljesen megalapozatlan félelem, hogy lappangva tovább hat és esetleg újra éled, Közép-Európa uralkodó osztályait a fasizmus híveivé és támogatóivá, a nyugati demokráciák uralkodó osztályait pedig, amíg lehetett, jóindulatú megfigyelőivé változtatta át. Így hát a megelőző fejlődésben találhatók az igazi gyökerei azoknak a széles, lelkesült tömegmozgalmaknak, amelyek az imperialista kapitalizmus megmentését, üdvét, terjeszkedését tűzték ki célul. *Az ész trónfosztása* című könyvemben megpróbáltam kimutatni, hogy az, amit a hitlerizmus világnézetének neveznek, egy évszázadokig tartó reakciós társadalmi-világnézeti fejlődés lassacskán megérő terméke volt. Politikai ütőerővé, a szó szoros értelmében vett ideológiává vált: e formáció gazdasági-társadalmi életkonfliktusának végigharcolását szolgáló eszközzé, amikor a kifejezetten reakciós gondolati képződményeknek a forradalom látszatát tudta kölcsönözni. A – mindenekelőtt német – társadalom minden hátrahúzó mozzanatának konzerváló tendenciája egyesült itt az új imperializmusnak azokkal a tendenciáival, amelyek gazdaságilag, úgyszólván a föld alatt megtették előkészületeiket a válságos átmeneti időszakban. A „forradalmiság" tehát egyrészt az első világháborúból származó irracionalista világuralmi törekvések felerősített és tudatosan még barbárabbá tett felújításából állt, másrészt bizonyos olyan tendenciák alig tudatos, spontán előlegezéséből, amelyekkel az akkori kapitalista gazdaság a háború utáni válság elhárítására készülődött.

Meglehetősen jellemző erre a szellemi átmenetre, hogy maga Hitler programadó főművében egy hatásos szappanreklám mintaképén illusztrálja tulajdonképpeni politikai propagandájának lényegét.[129] Még jellemzőbb, hogy mihelyt némiképpen túljutottak az akut válságon, a rendszernek megfelelően kialakított szabadidőt fontos társadalmi kérdéssé tették. Hitler tehát nemcsak egyszerűen a korábbi imperialista monopolkapitalizmust segítette ismét uralomra, hanem bizonyos új és fontos vonásokkal is ellátta ezt, amelyek valójában csak az USA-ban bontakozhattak ki a második vi-

lágháború után. Ezért itt is felmerül az emberek társadalmilag tudatos átváltoztatásának tendenciája. Az imént idézett helyhez kapcsolódva Hitler a tömegek „feminin" természetéről beszél, tehát részint akaratát fejezi ki, hogy a tömegeket céljainak megfelelően formálja, részint azt a meggyőződését, hogy a tömeg alkalmas erre. Ez az átalakulás azonban – szöges ellentétben a szocializmussal, még ennek legelidegenültebb szakaszaival is – mindig csak a partikuláris embert határozza meg és dirigálja, mégpedig legvégletesebb, egyszerre alávetett és szabadjára eresztett partikularitásában. Éppen a hitlerizmus társadalmi-történelmi jelenségének helyes megértése szempontjából fontos folyvást szem előtt tartani, hogy ha az egyén konzervatív és főként kifejezetten reakciós formákban adja oda magát annak, amit „ügy"-ének érez, ez az odaadás főtendenciáját tekintve partikularitásának szintjéhez köti és rögzíti, és nem indít el benne mozgást ennek leküzdésére. Ha például az ilyen odaadás előtörténetét vizsgáljuk a porosz militarizmusban (és a német hivatalnokok, bírák stb. többsége emberi alaptartását tekintve katonai személy volt civilruhában), akkor ezt a legtalálóbban II. Frigyesnek az a cinikus kijelentése jellemzi, hogy a katona féljen jobban az altisztjétől, mint az ellenségtől. A Hitlerkor virágoztatta ki a legbujábban ezt az életmagatartást: követőiben és alattvalóiban a partikularitás legrosszabb ösztönöit engedte szabadjára, azokat is, sőt, főként azokat, amelyeket a normális mindennapokban az átlagos partikuláris ember is el szokott nyomni. E kor társadalmi teljesítménye pusztán abban áll, hogy ez a „felszabadítás" a hitlerizmus által felvázolt irányokban megfelelő csatornákba ömlik mint a taposásnak és az eltaposottságnak, mások brutális bántalmazásának és a saját brutális bántalmazásunktól való félelemnek az egysége. Eközben szükségképpen kialakult a gátlástalan kegyetlenségnek és a gyáva felelőtlenségnek mindenen eluralkodó keveréke, s így megvalósult – amire törekedtek is – a partikularitás legalantasabb foka, és ezt ma mindenki tudja, akinek nincsenek társadalmi vagy személyes-egoisztikus okai arra, hogy ezeket a tényeket kioltsa az emberek emlékezetéből.

Minél eltökéltebben törekszik valamely rendszer arra, hogy a neki alárendelt emberek lehetőleg sohase hagyják el partikularitásuk szintjét, annál nagyobb, kritikailag akadálytalanabb a moz-

gástere célkitűzéseinek közvetlen tartalma és ennek ideológiai megokolása számára. A Hitler-kor mindkét tekintetben a semmiféle gondolkodás által nem gátolt irracionalitás eddig elért csúcspontja. Nemcsak a német világbirodalom mint cél nem felelt meg egyetlen pillanatra sem a valódi hatalmi viszonyoknak, hanem az ideológia is, amelynek segítségével végig kellett volna harcolni az eközben létrejövő problémákat, és főként a hivatalos fajelmélet a legszögesebb ellentétben állt a valóságfelfogásnak az emberiség által eddig elért tudományos módszereivel. Az ilyen ideológia benső abszurditása kettős: egyrészt a legélesebben szakít a valóság immár általánosan lehetségessé vált gondolati feldolgozásával, másrészt, tisztán ideológiai funkcióiban egy eleve megoldhatatlan konfliktus végigharcolásának gondolati eszközévé válik, tehát éppen azzá, aminek büszkén vallja is magát: mítosszá. Tehát az érdekelt emberek ragaszkodása a rendszeresen lealacsonyított és amoralitássá deformált partikularitáshoz ideológiai támaszt talált a világrendről kialakított koncepciókban, éppen ezeknek drasztikus valótlansága következtében. Ez a világkép teljes összhangban van azokkal az elidegenedésekkel, amelyeket a Hitler-rendszer az emberek parancsra történő megváltoztatásával általánosan meg akart valósítani. Innen a kortársaknál az egyik oldalon az egész rendszer heves intellektuális-morális elutasítása, a másikon azoknak a tömegeknek a viszonylag szilárd ragaszkodása, amelyek azt gondolták, hogy legyőzhetetlennek tételezett partikularitásuk emberi-erkölcsi eltorzulásai „szilárd" támaszra találnak ama fantasztikusan valótlan világképben.

Korábban Mannheimre hivatkozva megállapíthattuk: Hitler polgári ellenlábasai is a modern demokratikus társadalom szükséges alapjának fogták fel az ember irányított, nem pusztán spontán átalakítását. Társadalmilag magától értetődik, hogy az ilyen fasizmus-ellenes polgári ellenzék elsődlegesen a szovjetunióbeli szocializmus ellen irányult. Ez már a totalitarizmus koncepciójában is megnyilvánult, amelynek ideológiailag azt a látszatot kellett felkeltenie, hogy mindkét esetben egyazon társadalmi jelenség szellemi és politikai leküzdéséről van szó. Az általunk jelzett alapvető ellentéteket tehát az új polgári ideológia megalapozása elvileg semmibe vette, s legjobb esetben tisztán külsődleges megjelenési

formákkal próbálták ezt az aprioriszikusan tételezett lényegbeli azonosságot empirikusan megeleveníteni. Ennek az ideológiának a belső, gondolati meghasonlása annak a meghasonlásnak a pontos szellemi kifejeződése, amely politikai tételezésében rejlett: az az ellentmondás, hogy csak a világhatalomra való hitleri törekvés abszolút gátlástalansága kényszerítette arra az imperialista hatalmakat, amelyek Hitler segítségével meg akarták buktatni a Szovjetuniót (München stb.), hogy fenntartásaikat mindig megőrizve szövetséget kössenek vele.

Ez a problémakomplexus bennünket itt túlnyomórészt mint az imperialista világban uralkodó új ideológia valódi alapja érdekel; és ez is főként az elidegenedés új formáival való kapcsolataiban. Főként – és ebben mutatkozik meg, hogy a fasizmus által kezdeményezett fontos új-imperialista tendenciák az imperialista-kapitalista alapokra felépülő, gondolatilag racionalisztikus, politikai-demokratikus változatban folytatódnak. (Ez magától értetődően nem jelenti azt, hogy ennek a fejlődésnek a politikai-társadalmi alapiránya egyszerűen fasisztajellegű. Ellenkezőleg, e fejlődés – persze részleges, de nem jelentéktelen – ellentétben áll ezzel, a külsődleges demokratikus formák sajátos állapotát képviseli. De Sinclair Lewis korán felismerte ezt, és McCarthy korszaka, Goldwater stb. követői világosan megmutatták, hogy ez a lehetőség – persze különböző külső formák mellett – ténylegesen benne rejlik mint reális tendencia az imperialista gazdaságban és következésképpen politikai felépítményében.) A látható felszínen persze éles ellentét uralkodik el. A fasiszta mítoszt megvetően elutasítják mint valamely ideológia gondolati formáját. De ezt az elutasítást, mint már gyakran láthattuk, abban az irányban általánosítják, hogy ebből minden egyes ideológia elvi elvetése, az ideológiátlanítás elve következik. Ezzel először is eleve rossz hírbe kevernek minden ideológiát, a társadalmi konfliktusoknak az ideológiák segítségével történő végigharcolását. Az egyes embereknek, akárcsak társadalmi integrációs formáiknak, „tisztán ésszerűen" kell cselekedniük; akkor egyáltalán nem adódhat több igazi konfliktus, és semmilyen mozgástér sem marad az ideológiák számára; a tisztán „tárgyszerű" differenciák tisztán „tárgyszerűen" szabályozhatók racionális megegyezések, kompromisszumok stb. segítségé-

vel. Az ideológiátlanítás tehát az egész emberi élet korlátlan manipulálhatóságát és manipulációját jelenti.

Ez a valósággal kapcsolatos beállítottság ezért elvileg csak a partikuláris ember létezését veszi tudomásul. Ahogy az árupiac minden egyes kulturális tevékenység objektív egyetemes lebonyolítási formájává válik, úgy uralkodjon az emberek magánéletében, az emberi léten a partikularitás, minden életmegnyilvánulás teljes manipulációjának közvetítésével, abszolút módon. Ilymódon látszólag megtalálják a mítoszok fasiszta ideológiájának ideológiai ellentétét, tetézve azzal az előnnyel, hogy ezzel egyidőben az egész tudományos szocializmus is mítosszerű ideológiává fokozható le, és hogy a manipuláció látszatracionalizmusa eluralkodik minden ember teljes életén. Miután Hitler törekvéseit és módszereit diadalmasan visszaverték a háborúban, e harc természetes vezetőjévé nyugaton az Egyesült Államok vált, s így az egyik világuralmat a másik váltja fel; a brutális manipulációval egy finomabbat állítanak szembe. Ennek az a következménye, hogy itt, még erőteljesebben, mint magánál Hitlernél, az üzleti reklám válik a politikai propaganda modelljévé, ez válik az uralomra hivatott „ideológiátlanított" ideológia sugalmazójává; mindenesetre annyiban összehasonlíthatatlanul szabadabbnak látszó módon, amennyiben a manipulált emberben éppen manipulálttá-válásának módszere alakítja ki tökéletes szabadságának tudatszerű látszatát.

A társadalmi mozgás nem-teleologikus, mindig ellentmondásos jellegének iróniájához tartozik, hogy még ez az oly tökéletesen átmanipulált ideológiátlanítás sem lehet meg végső soron ideológia nélkül; ez az ideológia a szabadság mint olyan „megváltó" kulcsszó, amely felel az élet összes kérdéseire; az olyan esetekben, amikor az egyes manipulációk akadozása kétségeket ébreszthetne az emberekben helytálló, mindent rendező mindenhatóságuk iránt, fellép a szabadság fétise. A szabadságnak ez a – fölöttébb ideológiai – fogalma, éppen emiatt az egyetemes probléma-megoldó funkciója miatt egyszerre jelent mindent és semmit. Ennek a szabadságnak a nevében védelmezik az Egyesült Államok imperializmusának minden manipulációját, például egy teljesen gyökértelen dél-vietnami bábkormány uralmát: az Egyesült Államok belső szabadsága forog veszélyben, ha Vietnam népe mitsem akar tudni

egy ilyen kormányról. És folytathatnánk a sort Santo Domingón át Görögországig. De félreismernénk ennek a manipulált demokráciának az alapstruktúráját, ha azt hinnénk, a szabadság általánosságban tartott fétise pusztán spontánul keletkezett konfliktusok – ideológiai – végigharcolására szolgál. Sok esetben természetesen ez történik. A szabadság fétise azonban istenséggé válik, és valódi hatalomhoz jut: a CIA az, amely emögött az ideológiátlanított-ideológiai lepel mögött de facto vezeti az Egyesült Államok újgyarmatosító világimperializmusát, s amely a belpolitikában is képviseli ennek tendenciáját, és hatalomként, szükség esetén brutális hatalomként lép fel, valahányszor az egyszerű ideológia képtelennek bizonyul a konfliktusok ilyen végigharcolására. J. Kennedy meggyilkolásának valódi körülményei még ma sincsenek távolról sem feltárva, de már a nyilvánosságra került anyag is olyan képet mutat, amelyhez képest ártatlan idillnek látszanak a Dreyfus-ügy előkészületei, azok a kísérletek, amelyek meg akarták gátolni, hogy felderítsék a valódi bűnösöket. (M. L. King és Kennedy meggyilkolása, valamint az, ami e gyilkosságok okainak kiderítéséről nyilvánosságra került, azt mutatja, hogy itt egy rendszerről van szó.)

Mindezt azért jeleztük, mert csak ezekben az összefüggésekben mutatkozhat meg világosan ennek az egyetemes manipulációnak az igazi elidegenítő jellege. Az uralkodó rendszernek egyszerre célja és következménye: lehetőleg minden egyes embert szervezeti, gazdasági és ideológiai redukció által formálnak meg, és így a partikularitás megszüntethetetlennek látszó korlátai közé szorítják őket. Általános meghatározásainknak megfelelően ezt az elidegenedést csak az egész rendszernek mint általános és objektív tömegjelenségnek az alapvető gazdasági-politikai-társadalmi forradalmasítása szüntetheti meg. Mindenesetre ismételten utaltunk már arra, hogy minden egyes egyénnek mégis lehetősége és – valódi egyéniséggé való fejlődésének álláspontjáról nézve – belső kötelessége lehet az, hogy önállóan legyőzze a saját elidegenedését, bárhogyan alakult és bontakozott is ki ez. Magától értetődik, hogy eközben az egyes embereknek a hivatalos ideológiában – bármilyen nonkonformista is az övék a kívánt külső látszat szerint – súlyos ontológiai akadályokat kell legyőzniük. Ez a szituáció, el-

vont általánosított szempontból, még egyáltalán nem specifikus; úgy látjuk, az a különös vonás rejlik benne, hogy az ideológia szerepe ennek az elidegenült életvitelnek a lcküzdésében talán sohasem volt olyan nagy, mint éppen az emberek ideológiátlanított finom manipulációjának korszakában.

Mostanáig arra törekedtünk, hogy gazdaságilag és ideológiailag helyesen világítsuk meg a jelenkori elidegenedés specifikusan új vonásait. Jelenlegi fejtegetéseink e helyzet további konkretizálására is törekszenek. De valóban reális létszerű történelmi alapot csak akkor adhatunk e fejtegetéseknek, ha először is, mégoly röviden, utalunk azokra a legáltalánosabb vonásokra, amelyek mint elvi alapok megmutatkoznak minden kapitalista (vagy legalábbis a kapitalizmus által létszerűen befolyásolt) elidegenedésben. Az igazi különbségek és ellentétek ugyanis csak akkor kapják meg a gondolatilag adekvát visszatükröződésben az objektív-létező formáiknak megfelelő alakot, ha az azonosság és nem-azonosság azonosságának ontológiai-történelmi keretei között vizsgálják őket. A kapitalizmuson belüli elidegenedés minden fajtájának ezeket a közös vonásait már első marxi megfogalmazásaiban, a *Gazdaságifilozófiai kéziratok*-ban is világosan láthatjuk, noha, vagy éppen mert ott minden külső jelenségforma éles ellentétben áll a jelenkoriakkal. Marx már a legközvetlenebb munkaaktusokban is kimutatja az elidegenedést, nevezetesen abban a viszonyban, amely a munkás és munkája termékei között áll fenn: „De az elidegenülés nemcsak a termelés eredményében, hanem a *termelés aktusában,* magán a *termelő tevékenységen* belül is megmutatkozik."[130] Világos, hogy ezek a meghatározások – persze csak legelvibb általánosságukban – elidegenedéseket ma is létrehozva jellemzik a munkafolyamatot, a munkás helyzetét e folyamatban, sőt, ha – mint erre mindjárt rátérünk – közelebbről vesszük szemügyre a mai fejlett munkafolyamat bizonyos specifikus vonásait, akkor az elidegenedésnek ezek a jelei még fokozottabban mutatkoznak meg. A döntő lételveknek ez az emberi életben megnyilatkozó azonossága akkor tűnik ki igazán, amikor azt vizsgáljuk meg közelebbről, hogy az így elidegenedett emberek milyen alapvető viszonylatokban vannak életvitelük környezetével. Marx az elidegenedésnek ezt a végső következményét így foglalta össze a bírás kategó-

riájának az emberi életben kivívott uralmával kapcsolatban: „A magántulajdon olyan ostobákká és egyoldalúakká tett bennünket, hogy valamely tárgy csak akkor a *mienk,* ha bírjuk, ha tehát tőkeként létezik a számunkra, illetve ha közvetlenül birtokoljuk, megesszük, megisszuk, testünkön viseljük, lakjuk stb., egyszóval *használjuk* . . . Az *összes* fizikai és szellemi érzékek helyébe ennélfogva az *összes* ilyen érzékek egyszerű elidegenülése, a *bírás* érzéke lépett."[131]

Nem szorul magyarázatra, hogy a kapitalista életviszonyok jelenének és múltjának ilyen közös elve van. Fontos az, hogy a kapitalizmus az imént idézett sorok leírása óta hatalmas előrehaladást tett a bírás egyetemessé-tételében. Ezt közvetlen nyilvánvalósággal éppen az bizonyítja, hogy a fogyasztás és a szolgáltatások jelentősége nagyon megnövekedett az összáruforgalomban. A munkás mindennapi életében a bírás hatalma már nemcsak egyszerű nélkülözésként mutatkozik meg, nem egyszerűen a mindennapi szükségletkielégítés legfontosabb eszközeinek nem-bírása befolyásolja a normális életet, hanem ellenkezőleg, ez a hatalom a közvetlen bírás hatalma, versenyfutás más emberekkel és csoportokkal annak érdekében, hogy a bírás mennyiségével és minőségével az ember növelhesse személyes érvényesülését. Marx megállapítása tehát több mint egy évszázad alatt nemcsak nem vesztett semmit közvetlen érvényességéből, hanem ellenkezőleg, még sokkal érvényesebbé vált. Más összefüggésekben beszéltünk már a bírás hazug mindenhatóságának társadalmi-emberi leküzdését célul kitűző marxi koncepcióról. Ott utaltunk arra, hogy az embernek a bírás szolgaságától való megszabadítása érzékeit is, minthogy a tárgyakra emberileg-tárgyszerűen tudnak reagálni, szükségképpen „teoretikusokká" változtatja. Azáltal, hogy „a *dologhoz* a dolog kedvéért viszonyulnak", „maga a dolog *tárgyi emberi* viszonyulás önmagához és az emberhez és megfordítva. A szükséglet vagy az élvezet ezért elvesztette *egoisztikus* természetét, a természet pedig puszta *hasznosságát,* mivel a haszon *emberi* haszonná vált"[132]. Ezzel specifikus nézőpontból megmutattuk az elidegenedés fogságából való felszabadulás ontológiai-emberi középponti kérdését, azt, hogy a felszabadulás minden lépése túlvezeti az embert saját fiziológiailag-társadalmilag közvetlenül adott partikularitásán, viszont mind-

azok a szubjektív és objektív társadalmi-emberi tendenciák, amelyek az embert ehhez a partikularitáshoz kötik, egyúttal fokozzák az elidegenedésnek való kiszolgáltatottságát is. A kapitalista jelenkornak már ez a teljesen általános jellemzése is azt mutatja, hogy az összes uralkodó gazdasági, társadalmi, politikai manipuláció annak többé-kevésbé tudatos eszközévé válik, hogy az embert partikularitásához és ezzel elidegenültségéhez láncolja.

Ennek társadalmi modellje a modern reklám: nemhiába hasonlítja össze már Hitler is, mint láttuk, a helyes politikai propagandát a szappanreklámmal mint példaképpel. Ha ezt a reklámot valamely nagyfejlettségű kapitalista országban a maga társadalmi totalitásában vesszük szemügyre, akkor ez egyrészt, mint ezt már Hitler is megállapította, az emberek csaknem korlátlan befolyásolhatóságából indul ki, abból a hitből, hogy a helyes módszer megtalálása esetén tetszés szerint bármi sugalmazható nekik. Ez is szorosan összefügg az ember partikularitásával. Amit ezen a szinten személyiségének tekint, az rendszerint pusztán társadalmivá vált egyedisége. Ez hagyományosan kötött társadalmakban stabilizáló elv volt; ma a legvégletesebb befolyásolhatóság elve. Mindkettő mögött a pusztán partikuláris ember benső bizonytalansága rejlik abban a kérdésben, hogy mi teszi őt tulajdonképpen személlyé. A stabilitás és a labilitás jelenségformái a mindenkor uralkodó termelési mód szükségleteinek felelnek meg. Ennek az – megközelítően – egyetemesen uralkodó tendenciának a jellegén nagyon keveset változtat, hogy a társadalmi valóságban, az emberek társadalmi létében mégis jelen vannak az egyetemes sugalmazhatóság bizonyos korlátai. A sugalmazásnál főként azon múlik minden, hogy az emberek ama óhaját, miszerint személyiségként akarnak érvényesülni, úgy kell befolyásolni, hogy a vágynak éppen a reklám tárgyát alkotó fogyasztási cikk vagy szolgáltatás megvételével tegyenek eleget. A hatás tehát elsődlegesen arra irányul, hogy az alany higgye el: ha megveszi a szóbanforgó hajvizet, nyakkendőket, cigarettákat, autókat stb., ha felkeres bizonyos fürdőhelyeket stb., akkor környezete által elismert, igazi személyiséggé válik. Tehát nem az áruk feldicsérése itt az elsődleges, mint eredetileg a hirdetéses reklám esetében, hanem a személyes presztízs, amelyet a vevő az áru megvásárolásával érhet el. Ez társadalmi szempontból ket-

tős tendencián alapul: egyrészt azon a szándékon, hogy az embereket meghatározott irányban befolyásolják, formálják (ismét emlékeztetünk a tömegek feminin jellegére vonatkozó hitleri tételre), másrészt azon, hogy kitenyésszék az emberek partikularitását, felerősítsék bennük azt az elképzelést, hogy a partikularitásnak éppen ez az árupiacon megszerzett felszínes differenciáló képessége az ember személyiséggé-válásának egyedüli útja, vagyis csak így vívhat ki magának személyes tekintélyt. Nem szorul magyarázatra, hogy mindebben a bírás Marx által hangsúlyozott régi kategóriája játssza a főszerepet: itt is a bírásnak kell meghatároznia a létet.

Ha az árureklámnak ezt a modelljét átviszik a kultúrára, akkor közvetítő hatalomként fellép az ideológiátlanítás ideológiájának aktív szerepe, amelyet maga a modell csak implicite tartalmaz: az a követelmény, hogy a kultúrképződmények is szakítsanak az ideológiai hatás régi előítéleteivel (a konfliktusok végigharcolásával). Ezzel egyrészt eltűnik minden tartalom az ilyen kulturális objektivációkból. Az érték egyedüli mércéjévé a tartalmatlan forma manipulációja válik. Senki sem veszi észre, hogy ezzel az alkotói magatartás is szükségképpen a partikularitás szintjére nivellálódik, ugyanis, például egy bizarr jelző felkutatása mint a szerző személyiségének biztosítéka végső soron nem emeli őt magasabbra a partikularitás fölé, mint a mindennapi életben egy fölöttébb egyéni nyakkendő megvásárlása. Ez a nivellálás megfosztja az emberi életet összes olyan erőitől és konfliktusaitól, amelyek túltörekszenek a partikularitáson. Amikor például Dürrenmatt, aki bizonyára nemcsak igen tehetséges, hanem komolyan veendő író is, Scott kapitány példájával akarja illusztrálni a költőnek azt a jogát, hogy hőseinek sorsát tetszés szerint határozza meg (vagyis végső soron: manipulálja), nevezetesen azt mondja, hogy Scott mint tragikus hős megkísérelte felkutatni az északi sarkvidéket, és meghalt, de éppúgy elképzelhetjük, hogy véletlenül bezárták egy nagy hűtőszekrénybe, és ott, komikusan, elpusztul, akkor az ilyen relativizálással hallgatólagosan eltávolítjuk Scott esetéből mindazt, ami emberileg lényeges. Az oly fontos témaválasztásból, aholis gyakran inkább a téma választja az igazi költőt, mint a költő a témát, szuverén-önkényes manipuláció lesz. Az így kialakuló artisz-

tikus véletlenszerűség, az abszurdum, ami például a hűtőszekrényben elpusztuló Scott esetében bőségesen jelen van, végső soron mindent a puszta partikularitás szintjén rögzít, ez válik minden emberi létezés megszüntethetetlen alapjává és jelenségformájává.

Az ilyen beállítottság társadalmi okai éppen a régi és az újabb kapitalizmus különbségeiből fakadnak. A proletariátus osztályharca a tizenkilencedik században kétségkívül nem irányult közvetlenül az elidegenedés szétrombolására. Hiszen általánosan uralkodó tartalma spontánul fakadt az égető napi kérdésekből, a béremelésekből (illetve a bércsökkentések megakadályozásából), a munkanap megkurtításaiból (illetve a meghosszabbítása ellen folytatott harcból), de mivel ezek alkották az akkoriban ható elidegenedések anyagi alapját, elkerülhetetlen volt, hogy a közvetlen gazdasági napi követelményekért folytatott osztályharc objektíve mindig tartalmazza az elidegenedések ellen folytatott harc elemeit is. És ennek az összetartozásnak a maga részéről az volt az elkerülhetetlen következménye, hogy az ilyen elidegenedések elleni fellépés szükségképpen döntő hatást gyakorolt ezeknek az osztályharcoknak az ideológiájára is, még ha ezt a hatást nem is lehetett felfedezni valamennyi résztvevőnél. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a kérdéskomplexussal, csupán azt jegyezzük meg, hogy különösképpen a munkaidő megrövidítése, az emberi fejlődésnek megfelelő szabadidő kivívása játszott itt nagyon fontos szerepet. Már „A tudás hatalom" igen elterjedt jelszavában is implicite benne rejlik az a követelés, hogy legyen szabad idő a tanulásra. De ez ismételten világos ideológiai alakot is ölt olymódon, hogy kimondják: az értelmes emberi élet felbonthatatlan kapcsolatban van a megfelelő mennyiségű szabad idővel. Elég talán, ha Richard Dehmel egykor híres és népszerű soraira emlékeztetünk: „. . . uns fehlt nur eine Kleinigkeit, / um so frei zu sein, wie die Vögel sind, / nur Zeit."* A közvetlen gazdasági célokért folytatott napi osztályharcnak ez a spontánul objektív összekapcsolása azokkal a nagy kérdésekkel, hogy miként tehető értelmessé az emberi élet mindenki számára, bizonyára egyik tényezője volt

* „Csak egy csekélység hiányzik nekünk ahhoz, hogy szabadok legyünk, mint a madarak, csak az idő." – (A szerk.)

annak, hogy a munkásmozgalom akkoriban ellenállhatatlan vonzóerőt gyakorolt még a proletariátus körén kívül is.

A mai társadalomban is folynak természetesen harcok ilyen kérdések körül, ámde az esetek túlnyomó többségében éppen a korai munkásmozgalomnak ez a pátosza hiányzik belőlük, mégpedig éppen azért, mert a jelenlegi körülmények között a vita tárgyai a fejlett kapitalista országokban élő munkások jelentős részének elementáris életvitele szempontjából már nem rendelkeznek ilyen közvetlen sorsszerű jelentőséggel. A bér- és munkaviszonyok megjavulása viszont azt a kérdést vetette fel mint nagy életproblémát, hogy miként fog hatni az így létrejött lerövidített munkaidő a nagy dolgozó tömegnek, nemcsak a munkásoknak, az életére. Ma már nem jelentéktelen irodalom szól arról, hogy miként változtatható át a jelenlegi gazdaság által lehetővé tett szabadidő termékeny ráérő idővé. Ez az irodalom nagy és hasznos anyag segítségével nagyon gyakran feltárja a jelenlegi helyzet negatív oldalait, és gyakran igazi történelmi ismeretekkel utal a kedvező megoldás felé tett korábbi – persze mindig fölöttébb részleges – sikeres kezdeményezésekre. De alapvonalában romantikus-utópista elvont bírálat marad, mert csak arra képes, hogy a jelenkort a „bornírt beteljesülések" korábbi „boldogabb" korszakaival állítsa szembe, de nem tud foglalkozni a korszerű gazdasági alapokkal, és ezért ontológiailag sem az egyes ember, sem a társadalom szempontjából nem tudja megoldani a partikularitásnak és leküzdésének kapcsolatát és szétválasztását. Amikor Marx a *Tőké*-ben a munkaidő gépi megrövidítésének tárgyalásakor Arisztotelészre és Antipatroszra, a költőre hivatkozik, akik a gép feltalálásával kapcsolatban a munkás felszabadításáról álmodtak,[133] akkor itt nem dicsőít utópiákat. Ellenkezőleg: az elfogulatlan görögök helyesen ismerték fel, hogy a gépi munkában önmagában véve benne rejlik a társadalmilag szükséges munkaidő megrövidítése, és csak a kapitalizmus gazdasági összefüggésében válik ez is meghosszabbításának motorjává.[134] Csak ezzel mutatkoznak meg valódi megvilágításban azok a specifikus gazdasági kategóriák, amelyeknek lényege csupán a konkrét termelési viszonyokban fejeződhet ki. Marx ezt mondja: „A gép éppoly kevéssé közgazdasági kategória, mint az ökör, amely az ekét húzza. A gép csak termelőerő. A gépek alkal-

mazásán alapuló modern gyár társadalmi termelési viszony, közgazdasági kategória."[135] Mármost a munkaerő reprodukciójához társadalmilag szükséges munkaidő csak a gazdasági kategóriák („létformák, létezésmeghatározások") együttműködésének következményeként foghatók fel. Annak a már ideológiába átmenő kérdésnek, hogy miként változik át a szabadidő ráérő idővé, bármilyen jelentős szerepet játszik is benne a szubjektív tényező, az egyenlőtlen fejlődés stb., mégis mindig a gazdasági kategória-viszonyok az előfeltételei.

Magától értetődően csak ezen az alapon rajzolódhatnak ki a partikuláris emberek és azok a kísérleteik is, hogy a partikularitást társadalmilag objektíven és emberileg szubjektíven leküzdjék. Ezeknek az összefüggéseknek az ontológiai elemzése korunk kultúrájának egyik központi kérdése. A partikularitásnak leküzdése ellen folytatott harca természetesen olyan nyilvánvaló tény, hogy csaknem minden korábbi filozófiában központi helyet foglal el; persze minden korszak tárgyilag és gondolatilag egyedül lehetségesnek és mérvadónak a saját specifikus feltételeiből fakadó szétválasztást tekinti, de e változások igazi történetéig még nem jutottunk el. Világos azonban, hogy a klasszikus ókor a (szabad) ember partikularitásfölöttiségét citoyenszerűségével azonosította. A polisz felbomlásából előlépett a bölcs, a polisz – szellemileg arisztokratikus módon – egyéniséggé redukált öröksége mint a nem-partikuláris elem középponti alakja. Ahogy a polisznak mint uralkodó életformának ez az eltűnési folyamata minden emberre, a lelki „szegényekre" is demokratizálódott, a nem-partikuláris elem mindinkább transzcendens-ontológiai felépítményt kapott az egyes lelkek üdvözült halhatatlanságában, míg főtendenciáját tekintve a partikularitás minden fajtájú kinövése a pokolbüntetésben kapta meg értéktelenségének transzcendens bizonyítékát. Ez a kettéosztás olyan élesen jelentkezett, hogy magának az egyháznak kellett közbülső megoldásokról gondoskodnia, bármilyen inkoherensek és önellentmondásosak lettek is szükségképpen ezek. A megoldatlan ellentmondásosság átment a transzcendencia-ellenes ellenzéki mozgalmakba is, ahol az elutasított túlvilágiság és a helyeselt evilágiság központi ellentéte főleg metafizikai merevségében nagyon megnehezítette, hogy helyesen lehessen meghatározni a partikularitás-

nak és valódi evilági leküzdésének viszonyát. Az idealista mozgalmak Kantnál és Kant után sem tudtak helyes döntéseket hozni erről az ontológiai alapról.

Érdekes: éppen Schopenhauer jutott el oda, hogy e problémakörnek legalább egyik aspektusát fogalmilag tisztábban vesse fel ontológiai szempontból, de persze a probléma valódi megfogalmazásához ő sem juthatott el, mert kérdésfeltevésének elvont általánossága miatt képtelen volt arra, hogy a társadalmi-történelmi lét specifikumát a maga általános koncepcióján belül ontológiailag megragadja. Ezt mondja erről a kérdésről: „A *szükség* mögött ott rejlik rögtön az *unalom,* amely még az okosabb állatokat is elfogja, és ez annak a következménye, hogy az életnek nincs *igazi, valódi tartalma,* hanem pusztán a szükséglet és az illúzió tartja *mozgásban:* de mihelyt ez akadozik, kiütközik a lét egész kopársága és üressége."[136] Schopenhauer fordított dogmatikája abban rejlik, hogy a priori értékelő módon elvitatja magától a léttől az értelmesség minden fajtáját, és nem veszi észre, hogy a természet léte nem tud értelmes és értelmetlen lenni, mivel az értelem benne ontológiailag fel sem merülhet, és hogy csak a társadalmi létben, a teleológiai tételezésekben, ezek kombinációiban és következményeiben alakulhatnak ki olyan képződmények, amelyekre – elsősorban az emberi életre – megfelelően alkalmazhatók az értelmességnek, mint e lét sajátosságának a kategóriái. Schopenhauer elégtelen, elvont általánosítása gyengíti ama megfigyelésének helyességét, hogy az unalom az emberben értelemellenes élettalajon szükségképpen uralkodó indulatként jön létre, mégpedig – itt Schopenhauer nagyon nagy tisztánlátásról tesz tanúbizonyságot – a partikuláris lét szükségszerű termékeként, mihelyt e lét fenyegetettsége megszűnik, tehát egy konkrét társadalmi-ontológiai konstelláció következtében és nem az emberek vagy meghatározott embertípusok pusztán pszichológiai tulajdonságaként. Az olyan társadalmi létnek, amely túlnyomórészt, sőt potenciálisan gyakran kizárólag a partikularitás szükségleteire van beállítva, létszerű szükségszerűséggel, tömegesen kell kitermelnie az unalmat, éppen amikor a szükségletek látszólag kielégültek. A fejlett kapitalista országokban kétségkívül ez a jelenkori élet egyik legfontosabb jelensége. A kiolthatatlan szenzáció-éhség, amely a happening divatján, a szexuális voyeursé-

gen stb. keresztül a kábítószerek kultuszáig, az „oktalan" gyilkosságok csodálatáig, sőt elkövetéséig stb. terjed, kétségkívül az átmanipulált mindennapi életnek, felületes gondatlanságának, az ilyen életmódból szükségképpen kialakuló és mind nyomasztóbb unalomnak a terméke. Ez az állapot természetszerűleg közvetlenül, elsődlegesen csak mint az egyéni élet meghatározó tényezője jelenhet meg. Ezért játszik ez, noha ritkán ismerik fel helyesen, olyan fontos szerepet az embernek saját elidegenedésével szembeni közvetlen lázadásában.

De maga a jelenség olyan tömegméretekben terjedt el, és olykor olyan erőteljes kommunikációkra, sőt összegezésekre vezet, hogy a manipulált életben úgy is felmerül, mint a ma uralkodó állapot társadalmi jelenségmódja, az elidegenedéstől való általános undorodás ideológiájának csírája. Ebben a tekintetben persze – rebus sic stantibus – nagyon óvatosan kell megítélni jelentőségét mint a társadalom forradalmi átalakításának motorját. Főként az int óvatosságra, hogy a puszta unalom tisztán negatív jellegű. Thomas Mann éleselméjűen tárta fel és írta le *Mario és a varázsló* című novellájában, hogy a tiszta negativitás milyen korlátok közé szorítja az egyéni cselekvést, az egyéni ellenállást; főként arra helyezte a hangsúlyt, hogy „a nem-akarásból nem lehet lelkileg élni"; „valamely dolgot nem akarni, ez tartósan nem élettartalom". Ez a megfigyelés nagyon éleselméjűen jellemzi a ma uralkodó egyéni tiltakozások korlátait; e tiltakozások csak akkor válnak jogosulttá, ha a személyes aktusok társadalmilag szintetizálódnak, valamely társadalmi változás szubjektív tényezőjévé akarnak összegeződni. Érthető, hogy az elidegenedéssel szembeni régi, ideológiailag indirekt harcok, amelyekről imént beszéltünk, szükségképpen sokkal közvetlenebbek és átütőerejük is nagyobb volt. Ezért hát ne becsüljük túl a mégoly robbanó protest-happeningek tartós hatását, noha persze el kell ismernünk azt a tényt, hogy ma a rendszer legmélyebb és legtalálóbb bírálata többnyire nem jut el a nagy nyilvánossághoz, míg a csak némiképpen is hatásos explozió gyakran kikényszerítheti a nyilvánosságot. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy mindezek a mozgások társadalmilag jelentéktelenek. A mindennapi élet manipulációjának társadalmi főfunkciója – éppen az ideológiátlanítás abszolút uralmán belül – abban rejlik, hogy a

mindennapok embere számára „normális" életét szubjektíve a legjobbnak, objektíve kikerülhetetlen végzetnek tüntesse fel. Az unalom növekvő elterjedése messzemenőkig alááshatja ugyan a szubjektumban az első tendenciát és kitépheti társadalmi gyökereit, de valódi társadalmi tényezővé csak akkor válhat, ha az így folytatott élet általános alapjai kezdik elveszíteni látszólagos megingathatatlanságukat, ha ezeknek az alapoknak a tömény egyneműségéből napfényre kerülnek a benne rejlő megoldhatatlan ellentmondások. Ezért az életvitel manipuláltan kikényszerített módjával szembeni elégedetlenség, vagyis az unalom is, amely addig pusztán negatívan nyilatkozott meg, a szubjektív tényező aktívan működő összetevőjévé válhat.

Mégis, legalábbis átmenetileg, bizonyos fokig tehetetlenségre van ítélve ebben a rendszerben az ember aktuális elidegenedésének az az ellenzéke, amely nyilvánvalóan helyesen, az emberi létnek, a jelenleg lehetséges magáértvaló nembeliségnek a lényegét tartja szem előtt. A gyakorlati tehetetlenség messzemenőkig összefügg az elméletivel. A marxizmus harminc éven át tartó elméleti stagnálása alakította ki azt a szégyenletes helyzetet, hogy ma, csaknem egy évszázaddal Marx működése után a marxisták még mindig nem képesek arra, hogy akár csak némiképpen is megfelelő gazdasági elemzést adjanak a jelenlegi kapitalizmusról. A gazdasági és politikai manipuláció sikereit ilyen körülmények között, amikor hiányzik a társadalmi valóság állapotainak és tendenciáinak igazi és befolyásos marxista kritikája, a rendszer hivatalos és önkéntes védelmezői viszont széles tömegek körében terjesztik nézeteiket, úgy lehet ünnepelni, mint a fejlődés lényegileg végleges és végérvényesen elért, noha a részletekben, főleg technológiailag, állandóan tökéletesített csúcs-állapotát. A történelem külső lefolyása látszólag igazolta ezt a nézőpontot. Egyelőre még nem kell közelebbről megvizsgálnunk e látszat látszatszerűségének részleteit. Az elidegenedés problémája szempontjából itt azt a fontos, sőt olykor döntő mozzanatot kell hangsúlyoznunk, hogy a manipulációnak az élet minden területén megnyilatkozó látszólagos mindenhatósága a viszolygás imént vázolt kezdeti tüneteit csak elszigetelt esetekben érlelte egyéni-ideológiai tiltakozássá. Az ilyen tiltakozások, amelyeket a manipuláció „publicity"-gépezete agyonhallgatott vagy

kritikailag „felőrölt", lényegileg hatástalanok maradtak. Ez a technikailag kiválóan működő óriási apparátus elfojt minden lázadásra való hajlandóságot, részint – és főként – azoknak a közvetlen szükségleteknek a kielégítése útján, amelyek a mindennapok presztízs-irányította jó közérzetének biztosítására irányulnak, részint olymódon, hogy ideológiátlanodva-ideologizáló módon feldicséri ezt a mindennapi létet mint egyedül célszerű és emberhez méltó életmódot, részint – és ennek a mozzanatnak is nagy súlya van – tudományos, persze többnyire manipulált ál-tudományos fejtegetésekkel, amelyek azt akarják bebizonyítani, hogy az e rendszer mindenhatósága elleni lázadásnak még a kísérlete is a priori kilátástalan. Csak egyetlen példával világítjuk meg ennek a manipulációnak a technikáját: a sajtóban sohasem vitatják meg komolyan a kapitalista országok viszonyát az egykori gyarmatokhoz. Elég a gyarmat, a gyarmatosítás stb. szavakat idézőjelben lenyomatni. Ettől máris minden olvasó „tudja", hogy amennyiben „bent" akar lenni a tojásban, és nem „kint", akkor az ilyen kérdéseket ironikus mosollyal kell elintéznie. Az ilyen befolyások kombinációja nemcsak arra tette az embereket képtelenné, hogy ellenálljanak a partikularitás csábításainak (és itt a „publicity" csábításait magától értetődően az általánosan uralkodó partikularitás modern jelenségmódjainak kell tekintenünk), hanem kialakította az intellektuális és morális alkalmazkodási módok új, specifikus formáit azokhoz a társadalmi áramlatokhoz is, amelyek – mint ezt olykor az alkalmazkodók is többé-kevésbé világosan érzik – az emberi élet emberi magvát veszélyeztetik. Viszonylag széles réteg magatartásmódja a nonkonformista konformizmus, vagyis az olyan társadalmi uralmi formák tényleges támogatása, amelyek veszélyességéhez belsőleg kétség sem fér; ebben a rétegben az uralkodó hatalmaktól való viszolygás kezd már elméleti elutasítássá érlelődni, de ez a réteg ezt az érzületét – gyakran csak önmaga kedvéért, gyakran pusztán a nyilvánosság számára – olyan kifejezési formákban szokta kinyilvánítani, amelyek semmilyen tekintetben nem akarják gátolni és nem is gátolhatják a manipulációs mechanizmus súrlódásmentes működését. Az ilyen nonkonformista konformisták ezért verbálisan erőteljesen kritikus, sőt ellenzéki pub-

likációik ellenére valójában tekintélyes munkatársai maradhatnak az egyetemes manipulációnak.

Az utóbbi években mind világosabban rajzolódnak ki veszélyes repedések ezen a rendszeren, az emberi fejlődésnek ezen az állítólagos végső állapotán, amely az „american way of life" révén ténylegesen az egész világot uralma alá akarja hajtani, s amelynek megingathatatlan szilárdsága, a filozófiától a szex-divatokig mindenre kiterjedő manipulált formáinak örök fennállása biztosítottnak látszott. A konkrét összkép felvázolása itt sem a mi feladatunk. Elég arra utalnunk, hogy a „hidegháború" összes „roll-back" illúziója, amely egy – sohasem tervezett – szovjet offenzíva elhárításán alapult, a történelem régóta poros aktái közé került; és hogy a különböző „gazdasági csodák" (főként a német) – a manipulációs elméletekkel ellentétben – immár lefutott helyreállítási időszakoknak bizonyultak;[137] és hogy a grandiózus bizonyossággal meghirdetett vietnami eszkalációs elmélet teljesen váratlanul ellenoffenzívával találta szembe magát és gyakorlatilag összeomlott; és hogy magában az Egyesült Államokban a négerkérdés váratlan hirtelenséggel polgárháborús dimenziókat öltött; és hogy a dollárnak mint „világpénznek" az értéke hirtelen szintén megingott stb. stb. Bennünket mindezekkel az eseményekkel kapcsolatban pusztán az egyetemes manipulációs rendszer gyakorlati (és ennek következtében elméleti) megingása érdekel. Ez azért olyan fontos, mert a korábban teljességgel elszigetelt, csak a happeningekben megnyilatkozni tudó tiltakozási mozgalmak bizonyos tömeg-alapokra kezdenek szert tenni, sőt bizonyos körülmények között politikai tényezőkké kezdenek válni. Ez természetesen rendkívül hosszadalmas folyamat, amelynek tömegalapját és politikai-társadalmi ütőerejét ma még korántsem szabad túlbecsülni. De bármilyen óvatosak vagyunk is a konkrét perspektívák tekintetében, mégis megállapíthatjuk a kezdődő változás két fontos mozzanatát. Először azt – és főként a perspektíva tekintetében –, hogy úgy látszik, kezd kialakulni a reális ellenzéki mozgalmak társadalmi alapja. Természetesen nem becsülhetjük le a manipulált rendszer intézményes ellenálló erejét. Például Olaszország és Franciaország kivételével az olyan ellenzéki mozgalomnak, amely még nem terjedt el széles tömegek körében, rendkívül nehéz parlamenti képviselethez

jutnia. (Liebknecht példája az első világháborúban nemzetközi méretekben mutatta meg, milyen fontos lehet válságos időkben egy minimális képviselet.) És a rendszer kezdődő válságára az első reakciók kísérletek arra, hogy még erőteljesebben nyirbálják meg intézményesen az ilyen lehetőségeket. (A többségi választójog kérdése Németországban, a parlamenti képviselethez szükséges szavazatok felemelése 5%-ra.)

De a gazdasági-politikai manipulációs módszereknek ez a fokozódó önleleplezése tartalmilag olykor messze meghaladja a pusztán módszertani elemeket. Később látni fogjuk, milyen fontos ez a leleplezés is. De a döntő társadalmi mozgások álláspontjáról valamely módszer puszta kudarca és ennek felismerése nem elegendő. Csak akkor válhat ez fontos társadalmi aktivitások kiindulópontjává, ha úgy fejeződik ki, mint a politikai vagy gazdasági életben vagy mindkettőben megnyilatkozó tartalmi hamisság szükségszerű következménye. A működési zavarok, ameddig a tömegek ezeket pusztán a végrehajtási formák hiányosságainak, egyedi jelenségeknek értékelik, bírálatokat, sőt szenvedélyes bírálatokat is kiválthatnak, de a hibák kijavítását mégis annak az establishmentnek engedik át, amely elkövette őket. A rendszer csak akkor kerülhet válságba, ha a végrehajtási módszerek hibás elemei szükségképpen összekapcsolódnak a társadalmi élet legfontosabb tartalmaival, s amikor az emberek ennek következtében tudatosítják, hogy eddigi aktivitásukat nem pusztán hamis módszerekkel irányították, hanem igazi érdekeikkel össze nem egyeztethető célok felé vezették, és az immár elvetendőnek ítélt módszerek pusztán eszközei voltak annak, hogy hamis élettartalmakat kényszerítsenek rájuk, és alávessék őket ezek uralmának. Csak ha a kritikai belátás felemelkedik erre a fokra vagy megközelíti ezt, akkor ismerik fel az emberek, hogy életük eddigi alapja nem volt megfelelő, és hogy az újonnan megismert (vagy legalábbis: ilymódon újonnan megismerendő) valóságban életüket a legfontosabb területeken újonnan kell berendezniük.

A jelenkori kapitalizmus társadalmi létében most mindinkább megmutatkozó igen mély ellentmondások lényeges ismérve, hogy robbanásszerűen a felszínre kerülnek, az aktuális lét középpontjába nyomulnak olyan hosszú, előzetes fejlődések fokozatos, gyakran

lökésszerű következményei, amelyeket az emberek többnyire nem vettek tudomásul, nem akartak tudomásul venni. Elég arra gondolnunk, hogy miként kényszerítette a történelem lefolyása a mai angolokat annak belátására, hogy egy kis szigetbirodalmon kell élniük Európa peremén, nem pedig egy világbirodalom európai középpontjában. Annak a „Commonwealth"-nek a tényleges összeomlása, amelyet az elvesztett világbirodalom üres helyére manipuláltak mint politikai-ideológiai pótlékot, egy régóta elfojtott fontos tényre derít fényt, és az angol nép szükségszerű leszámolása ezzel a manipuláltságával problematikussá kezdi tenni társadalmi létének összes kérdéseit. A német válság, az összes történelmi-társadalmi különbség ellenére, persze csak igen nagy általánosságban, analóg mozzanatokat tartalmaz, mivel összeomlott a dullesi „roll-back"-politika, amelyet alkalmasnak tartottak arra, hogy a német imperializmus alapvető problémáit – két olyan irreális-értelmetlen világuralmi kísérlet következményeit, amelyet Németország társadalmi visszamaradottságának reakciós konzerválása mellett akartak megvalósítani, és a kudarcot vallott demokratikus forradalmi kísérletek következményeit – manipulációs módon eltüntessék, és ez az összeomlás most lassanként kezdi napfényre hozni az egész le-nem-küzdött múltat. (Ez a manipuláció a Hitler-korszak ideológiai leküzdését például az izraeli zsidókkal elkövetett jogtalanságok anyagi jóvátételére redukálta.) Sohasem vallották és vallják be nyíltan, hogy emögött a régi célokhoz való újbóli kapcsolódás álma rejlik. Annyiban helyes is ez, amennyiben persze – rebus sic stantibus– egyetlen csak némiképpen is értelmes ember sem gondol arra, hogy helyre kellene állítani a hitleri határokat, atomhatalommá kellene tenni Németországot stb. A hivatalos politika az ilyen célkitűzéseket mégis bizonyos, megváltozott külpolitikai körülmények között perspektivikusan reális lehetőségeknek tartja. Ezért a német politikai manipulációban sikerült a kör négyszögesítése: a második világháború utáni állapotok olyan formális-hivatalos elismerése, amely a hatalmi viszonyok eltolódásának pillanatában – az eddigi politika folytatásaképpen – szükségképpen azonnal megszűnne és átadná helyét az agresszív revans-imperializmusnak. A német múlt ideológiai manipulációja, az aktuális politika, jogszolgáltatás stb. manipuláló formái tehát – hivatalo-

san el-nem-ismerve – annak a perspektívának a szolgálatában állnak, hogy a „régi" Németországot a maga bürokratikus-„hatósági" reakciójával és – ma persze némileg visszafogott – expanziós tendenciáival a lehető legérintetlenebbül őrizzék meg a jövő számára a modern, manipulált-demokratikus formák között. A mind láthatóbbá váló válság-jelek tehát az újkori német hatalmi rendszer döntő sorskérdéseiben gyökeredznek. Végül röviden utalunk még arra, hogy de Gaulle-nak sikerült, a „roll-back"-politika még túlnyomórészt látens válságának alapján, gyakorlatilag manipulálnia a francia imperializmusnak azt a nagyhatalmi álmát, hogy az USA-tól független, „egyesült Európa" „vezére" lehet. Az a magábanvéve helyes felismerés, hogy a Szovjetunió sohasem támadja meg Európát, de Gaulle számára mozgásteret adott egy hatalompolitikailag megalapozatlan nagyhatalmi manipuláció számára, olyan belpolitikai diktatúra számára, amely retorikus manipulációval ügyesen kitért minden gazdasági-társadalmi probléma elől. Itt is megmutatkoznak a válságjelek, és egyre nagyobb tömegeket hoznak mozgásba.

Még pregnánsabban jelenik meg ez az alapvető összefüggés azokban az ellentmondásokban, amelyek az Egyesült Államokban végbement fejlődés utolsó éveit jellemzik. Megkezdődik annak a „pax americaná"-nak a válsága, amely Hitler megsemmisítése után azzal az igénnyel lépett fel, hogy az egész civilizált világ életformájának számítson. Az általános ideológiátlanítás egyszerű őszinteségére osztották ki azt a szerepet, hogy felváltsa a „totalitarizmus" gondolatvilágot megerőszakoló, sivár kicsapongásait, és gazdasági szabadság, politikai demokrácia lépett a jogfosztó és megsemmisítő német erőszak helyébe. És mivel a második világháború világméretekben a régi gyarmatosítás összeomlására vezetett, a demokratikus uralomnak ez az új formája lett volna hivatva arra, hogy az összes többé-kevésbé elmaradott népet a civilizáció útjára vezesse. Egyetlen ellenségnek a Szovjetunió „hódításvágya" mutatkozott; a kezdeti atommonopóliumnak azt a célt kellett volna szolgálnia, hogy megsemmisítő módon elhárítsa a bizonyosra várt szovjet agressziót, és így megalapozza a mindenkit boldogító „pax americaná"-t mint békés-szabad világuralmat. Itt sem kell leírnunk, mikor, hol és miként bizonyult ez a koncepció ténylegesen a monu-

mentális imperialista manipuláció reklámjelszavának. Csak a széles körökben elterjedt valótlanságok miatt utalunk arra, hogy a szovjet agressziók elhárítására, ezek szándékának hiánya miatt, sohasem kerülhetett sor. Az atompatt után az Egyesült Államok által felépített szövetségek olyan nyilvánvalóan céltalanoknak bizonyultak, hogy feltartóztathatatlanul megindult felbomlásuk folyamata. (Kivételnek csak a Szövetségi Köztársaság számíthat, ahol még mindig nem kevesen álmodnak a „roll-back" aranykorának visszatéréséről.) Ahogy eddig a külpolitikában sikerült elmanipulálni a kezdődő válságjeleket, úgy a belpolitikában is elérték ezt, noha bizonyos, hogy mind a négerkérdés, mind az olyan manipulációk, amelyek például a Kennedy-gyilkosság körül képződtek, az egész rendszer megrázkódtatásának jelei. Mindezek a komplexusok, amelyek csak a mai megingott egyensúly bizonyos főmozzanatait világítják meg, végső soron egységes vonalat mutatnak, a rendszer alapjainak fokozódó elbizonytalanodását.

Nem dönthető még el, hogy az ilyen mozzanatok, és némely más mozzanat is, amely ma még nem nyilvánvaló, mikor fognak a legfontosabb kapitalista országokban akut válságokat kiváltani. De sok tünet azt mutatja, hogy ezek a manipulációs rendszer széleskörű társadalmi bírálatának kiindulópontjává, egy tömeges és elvi alapokon álló – tehát az eddig uralkodó szintet messze meghaladó – ellenzéki mozgalom ideológiai és később szervezeti kialakításának ösztönzőivé válhatnak. Ha egyszer egy ilyen mozgalom komolyan elkezd kialakulni, akkor elkerülhetetlenné válik, hogy a rendszer össz-problematikája a maga átélt összefüggéseiben nyilvános vita tárgyává váljon, és hogy az a ma elnémított vagy spontánul elnémult, kívülről és belülről elnyomott elégedetlenség, amelyet az emberekből társadalmi környezetük, a rájuktukmált életforma vált ki, társadalmilag hangot kapjon és artikulálódjon. Csak az így felnövekvő ellenzéki mozgalmakban találhatja meg a ma rejtett viszolygás a maga igazi tartalmát, valódi hangját, hogy a rendszerváltozás szubjektív tényezőjévé növekedhessen.

Korábban hangsúlyoztuk, hogy a gondolkodásnak és a cselekvésnek és az ezeket meghatározó módszerek megvalósítási rendszerének puszta kritikája nem válhat spontánul politikailag jelentős tömegmozgalmak alapjává. Ez kétségkívül igaz, mert az embereket,

és főként az embertömegeket direkt módon és a legerőteljesebben saját közvetlen élettartalmaik mozgatják. A módszerek elvetése csak ebben az összefüggésben kap döntő súlyt. Sok forradalom története igazolhatja az ilyen összefüggések működésbe-lépését. Ezzel azonban nem akarjuk azt állítani, hogy a módszerek bírálata – a mi esetünkben a manipuláció módszereié – politikailag-ideológiailag lényegtelen volna. Arról is beszéltünk már korábban, hogy érzelmileg széles körökben elterjedt valami tompa viszolygás, amit már az átmanipulált mindennapi élet unalma váltott ki. De az ilyen élethangulatok egyéni és társadalmi jelentősége, úgy is mint tisztán személyes tény, úgy is mint annak a folyamatnak a mozzanata, hogy miként viszonyul a mindenkori egyes ember a saját elidegenedéséhez, nagyon különböző lehet, mindenkor aszerint, hogy milyennek látják a döntés előtt álló emberek viszolygásuknak, unalmuknak, elidegenedésüknek az okát a lét általuk észlelt összefüggéseinek rendszerében. Ha a manipuláció társadalmi és elméleti érvényessége megingathatatlannak számít, akkor ennek könnyen az lehet a következménye, hogy – az átélt viszolygás, a mélyen érzett, széles körökben elterjedt unalom stb. ellenére – az elidegenedéssel szembeni lázadás nemcsak nem jut el a társadalmilag tudatos általánosságig, hanem még a tisztán egyéni lázadások köre is kivételes esetekre korlátozódik. Ugyanis valamely társadalmilag szilárdan megalapozottnak látszó manipuláció világnézeti reflexe saját elidegenedését az egyén számára, tisztán személyes aktivitása számára is az általában vett emberi életnek vagy legalábbis a civilizált társadalomban folyó életnek megszüntethetetlen, alapvető tényévé változtatja át. Ekkor azonban úgy tűnik, vagy csak tragikusan, vagy méginkább csak tragikomikusan, sőt tisztán komikusan harcolhat saját elidegenedése ellen az ember; a tényleges egyéni lázadások elszigetelt határesetekké válnak, vagy az a meggyőződés alakul ki – és a lázadás komikuma, abszurd jellege átmenetet alkot ehhez –, hogy csak az elidegenedésekhez való alkalmazkodás felelhet meg az emberi élet valódi feltételeinek. Az elidegenedéssel kapcsolatos, nagyon gyakran meglévő intellektuális-kritikai magatartás ekkor sok esetben a nonkonformista konformizmus belsőleg képmutató és ezért a tényleges elidegenedést elmélyítő formáját veszi fel.

Megmutatkozik itt, hogy az embernek a saját elidegenedése megszüntetésére tett egyéni kísérlete, noha az elidegenedés szociális jelenségével szembeni társadalmi harctól közvetlenül különbözik, önálló társadalmi tevékenység, és mégis nemcsak fellépésének lehetőség-mozgásterét, hanem minőségi, tartalmi és formai mibenlétét is nagyon messzemenőkig társadalmi-történelmi tényezők határozzák meg. A pontosság kedvéért még egyszer emlékeztetünk arra is, hogy az elidegenedés ellen irányuló társadalmi mozgalmak bizonyos körülmények között társadalmi spontaneitással ilyen jellegű egyéni folyamatokat is mozgásba hozhatnak. Bár az ilyen egyéni tevékenységek viszonylagos, de mégis szükségképpen meglévő önállósága ezért gyakran nagyon erősen differenciálja ennek az összfolyamatnak a társadalmi jellegét, mégsem idézheti sohasem elő ezen a területen az egyéni és a társadalmi aktusok tiszta szétválasztását. Akárcsak mindenütt másutt, az egyéni elem itt sem különíthető el ontológiailag a társadalmitól; ámbár szükségképpen mechanikus vulgarizáláshoz vezetne, ha akár két pontosan szétválasztott, egymástól egészen független területet, akár a két cselekvésmód maradéktalan alárendelésig elmenő, teljes egységét feltételeznénk. Az elidegenedés ontológiailag abból származik, hogy az ember saját külsővéválásai társadalmilag meghatározott módon visszahatnak személyisége belső fejlődési lehetőségeire, és ez okozza ezt a különbözőségben megvalósuló egymáshoz-kötöttséget, ezt az elválaszthatatlan kapcsolaton belül kibontakozó önállóságot.

A külsővéválás ugyanis mint a munkának és ebből kisugározva minden emberi tevékenységnek fontos szubjektív mozzanata, létező lényegiségének megfelelően szükségképpen egyidejűleg minden emberi tevékenység nélkülözhetetlen mozzanata, az egyik legbefolyásosabb hajtóerő, amely a csorda-ember eredetileg puszta egyediségét az egyéniség különösségévé emelte, és egész forma–tartalom-komplexitásában keresztül-kasul társadalmi jellegű. Az embernek mint válaszoló lénynek a mibenléte itt fejeződik ki a legvilágosabban: mindazok az életkérdések, amelyekre az ember a maga munkájával, egyéb tevékenységeivel (külsővéválások) reagál, társadalmi jellegűek; válaszai, amelyeket ad, közvetlenül már csak azért is, hogy saját életét megtartsa, reprodukálja, direkt módon csak saját benső természetéből fakadhatnak. A külsővéválásban tehát az

ember társadalmiságának és az egyéniségének ebben a szétválaszthatatlan egységen belül megnyilatkozó ellentmondásossága fejeződik ki: a társadalmilag felvetett kérdésekre egyénileg válaszoló külsővéválás az embert – elvont szempontból – éppúgy elvezetheti a személyiséggé-váláshoz, mint ahogy személytelenné is teheti. Ez az ellentmondásos alap határozza meg mind az elidegenedésnek, mind pedig az ez ellen folytatott harc kettős-ellentmondásos lehetőségének – társadalmi-egyéni – ellentmondásos kettős jellegét. Ha a személyes és a társadalmi elemnek ezt az ellentmondásokkal megterhelt szétválasztását még pregnánsabban akarjuk meghatározni, akkor emlékezzünk arra, hogy a külsővéválás elválaszthatatlan a gyakorlati társadalmi tevékenységtől, és hogy különbözőségük, amely egészen az objektív ellentétességig fokozódhat, pusztán abból fakad, hogy ez utóbbi a teleológiai aktusnak a cselekvő szubjektumra gyakorolt hatását fejezi ki. A munka ebben a tekintetben is minden társadalmi tevékenység modellje. Gondoljunk csak, hogy egy a munkától távoli példához folyamodjunk, a költői alkotásra: ebben minden szó, minden mondat egyszerre tárgyiasulás (megformálás) és külsővéválás (a költői személyiség kifejezése). Éppilyen nyilvánvaló, hogy ugyanazok a szókapcsolatok, amelyek egyidejűleg hordozzák a megformálást és a kifejezést, valamint mindkettőjük jellegét, jelentőségét, értelmét és értékét a nyelvművészet aktusában, különböző, sőt ellentétes jellegűek lehetnek.

Mindenekelőtt azért kellett visszapillantanunk az elidegenedés általános ontológiai alapjaira, hogy jobban megérthessük, miben és miképpen hat valamely rendszer válsága azokra az egyéni és társadalmi kísérletekre, amelyek le akarják rázni az elidegenedések aktuálisan nyomasztó igáját. Az olyan társadalmi magatartási formákból, mint amilyen az abszurdum kultusza, a nonkonformista konformizmus stb., megállapíthattuk, milyen nagy befolyást gyakorolhat az uralkodó manipulációs módszerek általános értékelése azokra a döntésekre, amelyeket az egyes emberek saját egyéni életük különös problémáival kapcsolatban hoznak. Ennek a befolyásnak sok esetben általánosító, sőt, mondhatnánk, világnézeti jellege van. Ez utóbbi meghatározással kapcsolatban a következő fenntartásra, illetve konkretizálásra van szükség: amikor az establishment

elsöpri a már meglevő vagy készülődő ellenállásokat, akkor nem feltétlenül a szóbanforgó döntés valódi következményeitől való félelemről van szó, vagy legalábbis nemcsak erről. Ha valaki egy amerikai villanegyedben olyan magatartást kényszerít magára, amelytől bensőleg idegenkedik, vagy amely távol tartja olyan foglalatosságoktól, tevékenységektől, szórakozástól stb., amelyekhez bensőleg vonzódik, akkor persze az esetek legnagyobb részében az a helyzet, hogy az illető kifejezetten fél környezete nyomásától, amely bizonyára nem hatástalan személyes boldogulása szempontjából. De előfordul az is, és nem is ritkán, hogy ez a befolyás szellemibb jelleget ölt; az ember azt hiszi, a valóság éppen olyan, amilyennek az általános manipuláció feltünteti, és ezért, mint értelmes ember, nem szegülhet oly mereven és tagadó módon szembe az általánossággal anélkül, hogy bensőleg is ne képviselne valami helytelen dolgot: így hát immár nem adhatunk pusztán egyéni hangulatainkra és véleményeinkre, hanem csak a valóságra, amilyennek ezt a kor híres tudósai, filozófusai, művészei különbözőképpen, de végső soron látszólag mégis egybevágóan, kinyilvánították. Az ilyen helyzetekben a visszakozás korántsem szükségképpen pusztán a gyávaság, az alkalmazkodási képesség, az önfeladás stb. megnyilatkozása. És noha a döntő szerepet itt is túlnyomórészt érzelmek és hangulatok, nem mindig racionálisan végiggondolt gondolatmenetek játsszák, társadalomontológiailag bizonyára nem alaptalan, ha az egyén ilyen befolyásolásait világnézetieknek mondjuk. (A világnézeti szót idézőjelbe tehetjük.) Hiszen azokról az újból és újból kialakuló hatásokról van szó, amelyeket valamely világkép az egyes ember érzéseire, gondolataira, aktivitására, tudására gyakorol. Az a nem racionális-tudományos áramlat, amely társadalmilag az ilyen világnézetek elterjedését hordozza, olykor úgy megerősödhet, hogy a szubjektív tényező egyik motorjává válik és nagy társadalmi átalakulások idején nem lebecsülendő szerephez juthat. A világnézet tehát, ahogy ezt korábbi fejtegetésekből tudjuk, a társadalmi fejlődésnek terméke és egyúttal egyik tényezője is. Az elidegenedés esetében a különös – némely tekintetben az egyes emberekre mint olyanokra irányuló – hatások módosíthatják ugyan ennek az általános összefüggésnek a részleteit, de nem változtathatják meg általános jellegét.

Ha tehát korábbi fejtegetéseinkben kimutattunk a manipulációs rendszerben ma már felfedezhető repedéseket, akkor most arra kell utalnunk, hogy ezzel az e rendszert mélyen befolyásoló tudományos (és áltudományos) eljárásmódok, az ezeket megalapozó filozófiai (és életfilozófiai) módszerek társadalmi szükségszerűséggel tárhatják és tárják is fel belső gyöngéiket, esendő voltukat, alapjaik irrealitását. Csak egy példát idézek. Az „eszkaláció" műszó éveken át úgyszólván mágikus-vallásos, sugalmazó hatást gyakorolt a politikában és a hadvezetésben. Ahogy a középkor virágzása idején az emberek a napi utasításokat ösztönös hittel engedelmeskedve fogadták el a tomizmus dedukcióinak alapján, úgy a mi korunk emberei az eszkalációt úgy fogták fel, hogy ez a valódi tudományosság győzelmes alkalmazása a politikára és a háborúra. Mint ahogy sokmillió ember úgy vélte, a technikai fölénynek ellenállhatatlan hatalma van – hiszen ez a mindennapi életben a repülőtől és a frizsidertől a bikiniig és a „tablettákig" mindenütt beigazolódott –, ugyanúgy állt szükségképpen a helyzet a világ eseményeinek végső és legmagasabb szinten történő megtervezésével is. Az a néhány ember, aki tisztán látott, mint például az elhunyt, éleselméjű Wright Mills, hiába beszélt a gazdaság, a politika és a háború vezetésében megnyilvánuló „felemásan szervezett felelőtlenségről", hiába nevezte e magatartás közös ismérvét „ész nélküli racionalizmusnak",[138] ilyen körülmények között csak nagyon gyérszámú hallgatóságra talált. Mivel az eretnekség vádja nem tartozik a neopozitivista manipuláció tipikus nyelvi fordulatai közé, az ilyen mélyre tekintő tudósokat a „tudománytalan" vagy a „tudományosan elavult" jelzőkkel próbálták maximálisan hatástalanítani.

A vietnami eszkaláció összeomlásának széles és mély ideológiai jelentősége mindenekelőtt abban rejlik, hogy meginoghatott, vagy legalábbis súlyosan kétségessé vált, a szervezetileg és technikailag korszerű (például kibernetikus) manipuláció csalhatatlanságába vetett tömeges hit. Ez a mozgás magától értetődően primér-spontán módon az időszerű valódi kudarc területét veszi célba. De elkerülhetetlen, hogy fokozatosan ne irányuljon magára a módszerre is. Nagyon sok ember már mindennapi életének részleteiben, az eközben felvetődő kérdéseken gondolkodva is fölfedezi a mani-

puláció ellentmondásait, valószerűtlenségeit, kudarcának mozzanatait, sőt állítólag tudományos elméletek csaló alkalmazását is. Az ilyen megfigyelések, mindenkor az itt vázolt összhelyzetnek megfelelően, bizonyára nagyon különféleképpen hatnak. A manipulációs rendszer megingathatatlanságának (a megingathatatlanságába vetett általános hitnek) az idején különcök akadékoskodásának tekintik őket és vállvonogatva mennek el mellettük. De ha a megrázkódtatás válságos méreteket ölt, akkor kiindulópontjaivá válhatnak további, általánosító destrukciós kísérleteknek, amelyek a gyakorlati-technikai, szellemi stb. manipulációs módszerek ellen irányulnak. Illusztratív célokból néhány példát hozok fel a közelmúltból. A manipuláció „tudományos" és hatásos jelszava a termelőerők korlátlan fejlődése. J. K. Galbraith, ez a megfontolt közgazdász így ír az e tekintetben fölöttébb fontos autóiparról: „a kutatómunka jelentékeny részének – tipikus példa erre az autóipar – csak az a célja, hogy olyan változtatásokat eszeljen ki, amelyeket reklámozni lehet." A kutatási program középpontjában az a feladat áll, hogy „eladási szempontokat" és „reklámjelszavakat" találjanak ki vagy serkentsék a „tervszerű" elöregedést.[139] Vagy W. H. Whyte szociológus bírálta azt az általánosan elterjedt előítéletet, amely szerint a tudományos haladás tervezését a technológiai haladás beigazolt modelljének alapján kell berendezni. Rámutat itt e terület egyszeri szükségszerű mozzanataira, amelyek – elvileg – szükségképpen ellenállnak valamely tisztán manipuláló módszernek. Ezt mondja: „Minden (tudományos, L. Gy.) felfedezésnek természetéből kifolyólag véletlen minősége van ... Ha a kíváncsiságot túl korán racionalizáljuk, akkor meg is öljük."[140] Korlátlanul szaporíthatnánk az ilyen példákat. Tehát már eddig sem hiányoztak teljesen az olyan gondolkodó emberek, akik belátták, hogy a manipuláció hamis, és gyakorlatilag és elméletileg szükségképpen kudarcot vall egyes kérdésekben, amelyek fontosak az emberek mindennapos boldogulásának szempontjából.

Az új szituáció azonban nagyon könnyen ideológiai-politikai síkra terjeszkedhet ki és mélyülhet el, ha a rendszer nagy tényleges megrázkódtatásai felkeltik a bátorságot sok emberben arra, hogy az átélt és megfigyelt kudarc eseteit ténylegesen mint a módszer

általános kudarcának tüneteit értékeljék. Ehhez a mai politikai-katonai-társadalmi események széles intellektuális-morális mozgásteret kínálnak, mégpedig kettős tekintetben: egyrészt mind több ember merészel mind bátrabban szembeszegülni a saját elidegenedésével, másrészt lassacskán szaporodnak azok a tettrekész és tettreképes csoportok, amelyek legalábbis arra elszánták magukat, hogy gyakoratilag alaposan megreformálják az „american way of life" világuralmát.

Nagyon jellemzők ennek a helyzetnek a szempontjából – a kifejtett politikai eseményekkel párhuzamosan – a nemzetközi tömegmozgalommá növekvő diáklázadások. Itt nem elemezhetjük követeléseik, programjaik stb. különbözőségeit és megegyező sajátosságait. De minden csak némiképpen is elfogulatlan megfigyelő világosan látja, hogy eredeti kiindulópontjuk a fiatalság szellemierkölcsi viszolygása a tudás manipulált munkamegosztásától, amelynek következményeképpen „szakbarbárokká" akarták nevelni őket. Abban a mértékben, ahogyan egyes emberek (vagy kis csoportok) viszolygása tömegmozgalommá sűrűsödik, úgy nő az a felismerés is, hogy itt korántsem a tudományos fejlődés szükségszerű következményéről van szó, hanem pusztán a zökkenésmentesen működő manipuláció ideológiai rögződéséről. Magukban a tudományokban objektíve szaporodnak és intenzívebbé válnak azok a „keresztkapcsolatok", amelyek folytán a munkamegosztás által egymástól elszigetelt (állítólag teljesen szétválasztott) területek kölcsönösen áthatják és befolyásolják egymást. Objektíve tudományosan például egy évszázaddal ezelőtt világosabban meg lehetett húzni a fizika és a kémia közti határvonalat, mint ma, ezzel szemben manipulációs módon az egyes problémakomplexusok a két szakterületen belül szigorúbb „munkamegosztással" és hermetikusabban vannak egymástól elzárva, mint valaha. És nem túl nehéz belátni, hogy a történelem, a gazdaságtan, a szociológia, a politológia, a demográfia stb. létszerűen elválaszthatatlanul egységes komplexust alkot, ami természetesen nemcsak megengedi, hanem meg is követeli a specializált kutatásokat, de ezeknek – ha nem akarnak megmerevedni – módszertani megalapozottsággal gyakorlatilag ragaszkodniuk kell a reális komplexus ontológiai egységéhez. Mindegy, mennyire hatoltak máris előre a diákprogra-

mok az ilyen összefüggések elméletileg világos felismeréséig, e manipulációs követelmények önkényének és lealacsonyító-elidegenítő hatásának élményét egyre inkább megérti a felnövekvő nemzedék. És bizonyos, hogy a manipuláción alapuló ilyen jellegű tevékenységek politikai összeomlása képes arra, hogy szellemileg elmélyítse, eltökéltebbé fokozza, az emberek köztulajdonává tegye ezeket a mozgalmakat.

Természetesen az eddig megmutatkozó kezdeti tünetekből lehetetlen egy politikailag-társadalmilag még korántsem kibontakozott mozgalom tartalmára, intenzitására stb. vonatkozólag következtetéseket levonni. Nem is tartozik ezeknek a vizsgálódásoknak feladatköréhez, amelyek az emberi tevékenység általános ontológiai alapjaival és főként egy olyan nagyonis különleges társadalmi jelenség körüli harccal foglalkoznak, mint amilyen az elidegenedés, hogy gondolatilag elébevágjanak jövőbeli fejlődési tendenciáknak. A múlt régóta felfedezett problematikájából fakadó gazdasági-társadalmi ellentmondások (mint amilyen a négerek integrációja az Egyesült Államok társadalmában) kétségkívül bizonyos spontán szükségszerűséggel tovább fejlődnek majd. De hogy miként fognak az emberek ezekre és a megnyilvánuló problémák más jelenségmódjaira reagálni, az máris egy sor ideológiai kérdést vet fel, amelynek jelentőségére a jelenlegi világhelyzetben ismételten utaltunk már. Természetesen minden egyes rendszerválság többé-kevésbé ideológiai jellegű is. A forradalmi helyzet ama lenini meghatározásában, hogy az uralkodó osztályok nem tudnak többé a régi módon kormányozni és az elnyomottak nem akarják többé, hogy így kormányozzák őket, bennerejlenek, a mindenkori érdekeltekre vonatkozóan, az ideológiai válság legáltalánosabb körvonalai. Csakhogy a társadalmi-történelmi valóságban a konkrét jelenségmódok és ennek következtében a konkrétan kialakuló teleológiai-kauzális reagálás mozgásterei olyannyira különbözők, hogy az alapvető-általános elvekbe való pusztán általános betekintés csak a „konkrét helyzet konkrét elemzésé"-nek (Lenin) alapján ölthet elméletileg-gyakorlatilag megragadható formát. Ugyanis természetszerűleg minden uralmi rendszernek, hogy funkcionálhasson, bizonyos mértékig általános érvényű módszert kell kidolgoznia, ez azonban nagyonis lehet transzcendens megalapozottságú,

mint a feudális vagy sok feudális maradvánnyal dolgozó társadalmak esetében, ahol tehát több-kevesebb irracionális ugrásra van szükség ahhoz, hogy az elvek és az egyes akciók közti kapcsolatok helyreálljanak; de ezek a módszerek lehetnek eleve elvtelenül „reálpolitikaiak" is, mint a bismarcki és a Bismarck utáni Németországban stb.

Az ideológiai reakciók jellegét azonban távolról sem saját célkitűzéseik határozzák meg, hanem az is, hogy milyen uralmi módszerekre reagálnak reformista vagy forradalmi módon. A mindenkori ellenállási mozgalmakban szereplő tisztán ideológiai mozzanatok súlya, tartalmi és módszertani természete csak azzal a társadalmi „kérdéssel" összefüggésben érthető meg, amelyre társadalmilag „felelniük" kell. Mivel a manipulációs rendszer ideológiailag közvetlenül egy meghatározott (neopozitivista) módszerre támaszkodik, amelyet egyedül nyilvánítanak tudományosnak – ennek a helyzetnek a legkiélezettebb megfogalmazása az ideológiátlanítás ideológiája –, annak a harcnak, amely a rendszer mint társadalmi realitás ellen folyik, ideológiailag elkerülhetetlenül foglalkoznia kell az uralkodó ideológiáknak ezzel a teljhatalmi igényével. Ennek a szellemi beállítottságnak a gyakorlati-egyetemes befolyása a mindennapi fogyasztástól a nagypolitikáig és a hadvezetésig bizonyítja, hogy itt korántsem csupán tisztán szellemi, tudományosan immanens módszertani kérdésekről van szó, hanem valóságos társadalmi konfliktusokról, amelyeket azonban csak így lehet végigküzdeni. De ebből korántsem következik, hogy az ideológiai funkciók és ezek ideológiai bírálata közömbös vagy akár csak másodlagos jelentőségű volna a szellemileg ilymódon alátámasztott rendszer fennmaradása vagy megingása szempontjából. Gondoljunk a tizennyolcadik századra; a lisszaboni földrengés, Voltaire erről írott verse és „minden világok legjobbiká"-ról a *Candide*-ban adott bírálata stb. bizonyára nem vonatkoztak közvetlenül a francia abszolutizmus politikájára, államigazgatására stb. De gyakorlatilag sem játszott lényegtelen szerepet e rendszer megingása szempontjából fontos világnézeti alapjainak ideológiai bírálata. (Magán a valóságos tényen mitsem változtat, hogy ezt a befolyást sok polgári fejtegetés minőségileg és közvetlenségét tekintve gyakran túlbecsülte és felértékelte.) De a jelenlegi helyzet

specifikus ismérve éppen az, hogy közvetlenné vált az ideológiai alap és a társadalmi gyakorlat kapcsolata. Ezért állíthattuk, úgy véljük, joggal, hogy a tisztán ideológiai tényezőknek minőségileg nagyobb szerep jut a jelenlegi forradalmi átalakulásokban, mint korábban. A vallásos elképzelések elfogadása ugyanis az abszolút monarchia fontos ideológiai támasza volt, de ha megtámadták, vagy akár meg is ingatták ezeket az elképzeléseket, ez még nem érintette közvetlenül, a teljes rendszert ténylegesen mozgató középpontjában e monarchia gyakorlatának lényegét. De azok a tudományos-filozófiai elméletek, amelyekről most állandóan beszélünk, az egész uralkodó társadalmi tevékenység ténylegesen vezető és konkrétan irányadó hatalmai. Tárgyilag átfogó bírálatuk tehát éppúgy érintheti, megsebezheti, szétrombolhatja a filozófiai alapot és módszert, mint ahogy lerombolhatja magának a társadalmi gyakorlatnak a szellemi alapjait is. Az egyes területek csak látszólag vannak egymástól hermetikusan elzárva, noha a manipulációnak megfelelő munkamegosztás – úgy látszik – mindegyiket illetéktelenségre és tudatlanságra ítéli már a közvetlenül szomszédos területen is. De tárgyilag az összes területek a legszorosabban összefüggnek egymással mind „fent", a módszertanban, mind pedig „lent", a módszerek anyagi alkalmazásában. Ezért minden kritikai kételyre, a gyakorlatra csakúgy, mint az ideológiára, érvényesek azok a szavak, amelyeket Alvingné mond Ibsen *Kísértetek*jében: „Csak egyetlen csomót akartam kibogozni; de amikor ez sikerült, az egész történet kibomlott."

Ha most a fennálló rend ellen küzdő ideológiákat a maguk dinamikus összefüggésében vizsgáljuk meg, ha azt kutatjuk, milyen egység működik a társadalmi létben mint az egyes alternatívák lehetőség-mozgásterében, úgy, hogy ezek, történelmi egységük megszüntetése nélkül, nagy, konkrét különbözőségeket mutathassanak fel egymáshoz képest, úgy az emberek mindennapi gyakorlatának valódi csomópontjához nemcsak a módszer tartozik, ahogyan tárgyaltuk (ismét: a reklám-jelszótól az egyetemi filozófiáig), hanem a perspektíva is, amely többé-kevésbé világosan ott lebeg az egyes ember előtt, amikor döntéseit meghozza. Természetesen a perspektíva is főként a mindennapi élet kategóriája. Alig akad ebben olyan konfliktus, amelynek megoldásakor a mindenkor esedékes alter-

natív döntések szempontjából ne volna nagyon fontos, hogy egy legalábbis megjavított, vagy akár alapjaiban megváltozott állapotot képzeljenek el. Az ilyen perspektívák empirikus sokasága a mindennapi életben jellegét tekintve közvetlenül a konkrét magánéletben gyökeredzik, közvetlenül a cselekvő egyénre vonatkozik. Mégis bizonyára rendkívül ritkán fordul elő, hogy ne hatna ebben a fölöttébb konkrét közvetlenségben is, noha gyakran öntudatlanul, az általános elvek képzete, amely rendszerint egy általánosan kívánatos állapotot szokott a döntés mozgató hátterévé tenni. (Természetesen ide számítjuk az érték-ellenes ellenpólust is mint a tagadás alapját.) Az ilyen, sok embernél felbukkanó perspektívák csak azért juthatnak társadalmi általánossághoz, és csak azért válhatnak a történelem szubjektív tényezőinek alkotóelemeivé, mert az ilyen elvek szerepet játszanak a mindennapi gyakorlatban. Az ideológiailag kiélesedett átmeneti korszakokban, amelyek gyakran forradalmi átalakulások előkészítőivé válnak, többnyire egyszerre jelentkeznek a pozitív és a negatív perspektívák: az életformák általános megváltoztatásának távlata, amely a maga spontán közvetlenségében a személyes boldoguláshoz kötődik, többnyire ugyanabban a mindennapi életben tagadja a fennálló rendet (vagy bizonyos formáit) és egyben vágyat is jelent az új, megváltozott életmód iránt. Imént mutattuk meg azokat az indítékokat, amelyek ma a negáció irányába terelik az embereket, és ebből az elemzésből világosan kitűnik, hogy a manipulációnak és elméleti megalapozásainak tagadásában benne rejlenek a pozitív perspektíva mozzanatai is: a vágyódás egy nem-manipulált demokrácia iránt, amelynek képéhez az ember saját múltjának tényei is szolgáltatnak formákat és színeket. Magától értetődően a múlt – bármilyen vonzó, sőt magávalragadó is önmagában véve és különösképpen a vágyképekben – ténylegesen, konkrétan sohasem valósítható meg újra az olyan létben, amely gazdaságilag alapvetően megváltozott. A társadalmilag formálódó történeti folyamat nem kevésbé irreverzibilis, mint maga az idő. Mégis teljességgel lehetséges, hogy az ilyen perspektíva-képzetek, persze korszerű módosításokkal, nagy és pozitív szerepet játszanak válságos időkben. Eközben természetesen sohasem téveszthetjük szem elől, hogy a társadalmi fejlődés a maga összességében egyenlőtlen. Ebből sok esetben az követ-

kezett, hogy a fejlettebb ország a perspektíva kialakítása során példaképül szolgált a társadalmilag elmaradottabb számára. Gondoljunk arra, hogy miként hatott a forradalom utáni Anglia a forradalomelőtti Franciaországra a tizennyolcadik században stb.

Ma elkerülhetetlen, hogy a szocialista országok létezése bizonyos befolyást ne gyakoroljon a kapitalista országok forradalmi perspektíváira. Ez azonban, legalábbis ma, nagyon felemás. Egyrészt lehetetlen, hogy a manipulációs ideológia elvivé vált bírálata egyszerűen mellőzze ezt a problémakomplexust; világosan jelzi ezt, hogy állandóan növekszik az érdeklődés a marxizmus és problémái iránt. Másrészt a szocialista életmód és az ezt összegező, irányító és szervező rendszer a sztálini brutális manipuláció kibontakozása óta döntően veszített vonzóerejéből, abból a képességéből, hogy perspektívául szolgálhasson a kapitalista manipuláció leküzdéséhez. Az a mód, ahogyan a sztálini módszert eddig próbálták leküzdeni a szocialista országokban, alig járulhatott még hozzá valamivel e kép lényegbevágó megváltoztatásához. Itt természetesen bizonyos szerepet játszik a gazdasági fejlődés, az életszínvonal stb. is. Azt hisszük azonban, hogy ebben az esetben nem ez a valóban döntő. Ez ellen nemcsak az szól, hogy Lenin idejében, amikor az anyagi szintkülönbség sokkal nagyobb volt, az ideológiai befolyás sokkal erőteljesebben hatott. Az a döntő, hogy a kapitalizmus kezdődő rendszerválsága egyelőre nem veszélyezteti akut módon az elért jólétet: ezért ennek védelme a manipuláció ellen irányuló ideológia tartalmának meghatározásában nem játszik döntő szerepet. Persze azért továbbra is fennáll az a tény, hogy a szocialista országok alacsonyabb életszínvonala gátolja, hogy példaképként hassanak, hogy létüket a kapitalizmus mindennapjaiban perspektívának értékeljék. De sokkal fontosabb, hogy a sztálini manipuláció modelljében elveszett vagy legalábbis erőteljesen elhalványult a szabadság és az értelmes szükségszerűség létszerű egyesülése az életvitelben, az, hogy az ember a társadalmisággal elválaszthatatlan összefüggésben legyen. Ezért annak az illúziónak a lelepleződése után, amely szerint a jelenlegi kapitalista manipuláció a szabadság és az egyéniség szervévé válhatna, az élet rendszerint légüres térbe kerül, amelyet legfeljebb az imperializmus előtti demokráciának, a tisztán utópikus szocializmusnak a meg-

újításához fűződő álmok töltenek ki, de a szocializmus, amely még nem küzdötte le igazán a sztálini manipulációt, alig jön számításba mint a gyakorlatilag termékenyen hatékony perspektíva-alkotás mozzanata. Ebből egyrészt az általános dezorientáltság messzire- és mélyreható fokozódása következik, másrészt az, hogy széles körben kezdenek hatni tisztán idealisztikus-utópista ideológiák; az általában vett elvont forradalom ma újból és újból felbukkanó ideológiája, mint láttuk, közvetlenül objektíve abból fakad, hogy a manipulált uralmi rendszerben a kisebbségek főként az ilyen happeningszerű akciókkal csikarhatnak ki némi nyilvánosságot, de főként abból, hogy amíg a sztálini korszak maradványai nincsenek valójában, elméletileg és főként gyakorlatilag leküzdve, addig a gondolkodásban a marxi módszer fölénye, a társadalmi létben pedig a valóban szocialista életmód fensőbbsége nem ölthet valódi, az egész világ számára látható, perspektíváit döntően befolyásoló alakot.

Nem valamiféle politikai jövendőmondás igényével vagy szándékával írtuk le ezeket a fejtegetéseket. Csupán azt akartuk megmutatni, miként jöhetnek számításba egy dinamikus komplexus kialakítása szempontjából olyan különnemű és egymástól legalábbis közvetlenül független erők, amelyek bizonyos körülmények között képesek arra, hogy az emberiség fejlődésében új korszakot hívjanak életre. De politikai előfeltevéseket és döntéseket csak akkor hívhatnak életre, amikor új, valóságosan dinamikus totalitásokká válnak. E hatások fölöttébb fontos része ma még tudományosan nem tárgyalható, mivel a marxizmus Sztálin alatt tévúton fejlődött. Mivel ez a fejlődés, mint ismételten hangsúlyoztuk, egyszerűen eltávolította a marxizmusból az ázsiai termelési viszonyokat, és mivel ezeket ennek következtében évtizedeken át nem vették tudomásul, még kevésbé fejlesztették tovább tudományosan, az ázsiai fejlődések gazdasági alapjairól szinte semmit sem tudunk tudományos megalapozottsággal. Magától értetődik, hogy minden politikusnak állandóan számolnia kell velük, és politikailag-ideológiailag reagálnia kell rájuk, függetlenül attól, hogy mennyit képes akár csak sejteni is mozgató törvényszerűségeikről. A konkrét fejlődés e fontos részének szükségszerű elméleti és történelmi megalapozatlansága minden következményével együtt szintén

annak a komplexusnak fontos összetevője, amelynek dinamikája az emberi nem sorsát egy bizonyos időszakaszban meg fogja határozni. A marxizmus mostanáig még nagyon keveset tett annak érdekében, hogy az utolsó fél évszázadnak ezt a mulasztását behozza, és ez is ama gyengéinek mozzanata, amelyek gátlón állnak útjában annak, hogy a marxizmus befolyásolja a politikai-társadalmi célkitűzések konkrét meghatározásához szükséges perspektíva kialakítását. Napjaink társadalmi létének képe a valótlanságig tökéletlen volna e negatív-kritikai megállapítás nélkül. Azt sem szabad itt elfelejtenünk, hogy e jelenlegi létmozzanat marxista megismerésének hiánya ahhoz is hozzájárult, hogy csökkentse a marxizmus részesedését a most kialakuló szubjektív tényező igazán szocialista tendenciáiban.

Az igazi ontológiának, mindenekelőtt a marxistának, ilyen szubjektív és objektív körülmények között a legáltalánosabb meghatározások – óvatos – megállapítására kell szorítkoznia. Itt egyrészt megmutatkozik, hogy úgy látszik, az elidegenedés ezen a fokon sokkal kevésbé kötődik a gazdasági folyamat egyes mozzanataihoz, mint korábban. Az elidegenedést okozó társadalmi folyamatok többnyire mikrokozmoszokként jelennek meg az összfolyamaton belül, amelyben azonban lényeges meghatározásai továbbra is hatnak. Már ez visszautal arra a korábbi meghatározásunkra, amely szerint az elidegenedés új formái rendszerint a haladás, a továbbfejlődés jelenségmódjai a magábanvaló nembeliség szintjén. De ez új módon függetlenedik magáértvaló lététől, sőt olyan jelenségformákat hoz létre, amelyeknek benső dinamikája, úgy látszik, egyenesen arra irányul, hogy megsemmisítse ezt a magáértvaló létet, és tökéletesen pótolja egy olyan magábanvaló léttel, amely arra tart igényt, hogy magáértvaló lét legyen, és ilymódon az elidegenedésnek nem pusztán környezete válik sűrítettebbé, sokrétűbbé. Maga az elidegenedés is, bármennyire egyértelmű a főkérdés tekintetében, éppen ezáltal fölöttébb sok formában lép fel és úgyszólván minden oldalról roncsolja az emberek személyiségét. Persze itt nem tekinthetünk el attól, hogy a magábanvaló és a magáértvaló nembeliség dialektikus ellentétessége össztársadalmi méretekben olyan ellentmondást alakít ki, mint amilyen az egyéni élet szintjén az emberi képességek és az emberi személyiség fejlődése

közti ellentmondás. Természetesen itt sem csupán a társadalmi makrokozmosz és az egyéni mikrokozmosz analógiájával állunk szemben. Éppen mert mindkettőt ugyanazok a társadalmi folyamatok idézik elő, mind a megőrződésükben, mind a megszüntetésükben a lét önálló formáival rendelkeznek. Az egyénnek saját elidegenedettségétől való önfelszabadítása a mondott körülmények között feltételezi, hogy az ember fejlettebb kritikai bepillantást nyerjen ezekbe a bonyolultan működő komplexusokba, mint ahogy erre korábbi korszakokban szükség volt. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ez a harc immár tisztán a személyiségen belüli üggyé vált, és főként nem jelenti, hogy az úgynevezett tiszta egyéniség felszabadulóban van az általánosságban vett társadalmiság elidegenedési tendenciáitól. Már az olyan jelenségeknél is, mint a nonkonformista konformizmus, megfigyelhettük, hogy az utóbbi tendenciák csak még mélyebben bonyolítják bele az egyes embert a maga elidegenedésébe.

Mindennek az a következménye, hogy az ideológiai mozzanat szerepe növekszik az önfelszabadításban, de ez egyúttal nyomatékosan utal ennek megszüntethetetlen társadalmi alapjellegére is. Ezt a helyzetet nagyon világosan mutatja a kapitalizmus viszonya a magasabbrendű ideológiai objektivációkhoz. Míg a kapitalizmus korábbi fejlődési fokain mind a közönséges rossz művészet, mind az úgynevezett hivatalos-akadémikus-sematikus művészet közvetlenül vagy áttekinthető közvetítéssel az uralkodó elidegenedési tendenciák szolgálatában állt, és a művészi haladást – tisztán esztétikai értelemben is – az ezek ellen lázadó irányzatok képviselték, a jelenkori nagytőke arra tett kísérletet, gyakran sikerrel, hogy éppen a művészileg haladónak számító művészet uralkodó tendenciáit állítsa az elidegenedettség világnézeti meggyökereztetésének szolgálatába. Természetesen a korábbi művészetben is akadtak apologetikus áramlatok; de jellemző, hogy ezek többnyire nemcsak tartalmilag trivializálták a nagy művészetet, hanem ennek jelentős formai újításait is álartisztikus giccsé torzították. De a mi manipulált világunk jelensége, hogy a nagytőkés befolyás a valóban vezető művészi produkció jelentékeny részébe is behatol. És ez a bennünket itt elsősorban foglalkoztató ideológiai álláspontról azt jelenti, hogy e művészet az elidegenedések meg-

szilárdításának szervévé vált mind a társadalomban, mind a társadalmat alkotó egyénekben.

Nem tartozik ide, hogy mennyire és e két oldal közül melyikben válnak ezek a megközelítések tudatossá; az indítékok itt nem számítanak. Ezek eredetüket tekintve lehetnek kritikusak, sőt élesen elutasító, lázadó magatartást sugallhatnak a fennálló világgal szemben. De ha az ideológusok Auschwitz, az atombomba stb. elleni becsületes felháborodásukban olyan világképet vázolnak fel, amely a priori reménytelennek mutatja az összes lázadást az új elidegenedésekkel szemben, akkor – mindegy, mit akartak – a maguk gyakorlatában mégis a manipuláló elidegenedés rendszerét támogatják.[141] Az egyéni elidegenedéssel szembeni egyéni lázadási tendenciák és a társadalmi összhelyzettel (vagy egyik fontos komplexusával) foglalkozó ideológiai állásfoglalások közti kapcsolatok és kölcsönhatások tehát rendkívül bonyolultak, és a „realizmus diadala" számára is mozgásteret teremtenek, amiről Engels beszélt a művészet vonatkozásában: arról a lehetőségről van szó, hogy valamely a szubjektív tudat szintjén hamis, sőt retrográd tendencia objektíve haladó irányzatba csap át, gyakorlatilag megpróbálja lerombolni az elidegenedést. (Természetesen az ellenkező lehetőség is jelen van a valóságban.) De jellemző az ilyen összefüggések egyenlőtlen fejlődést előidéző, bonyolult természetére, hogy az ideológia megnövekedett súlyának gyakran említett mozzanata polárisan hat az elidegenedési tendenciák végigharcolása során: mivel az ideológiára (a „végigküzdésre") irányuló összetevő növekszik a túlnyomórészt ábrázolóhoz képest, a „realizmus diadala" sokkal erőteljesebb tudatosságot feltételez, mint a tizenkilencedik században, és esélyei átlagban gyakran a nullaponthoz közelednek. Természetesen előfordulnak az átcsapásnak éles, heves módjai is. De – mint a marxista módszerben mindig – az ilyen nagyon általánosított összefüggés megállapítása sem azt nem jelenti, hogy a megoldások korlátlanul sok változatban képzelhetők el, sem pedig azt, hogy egy egyértelmű szigorral törvényszerűen előírt oksági sorral van dolgunk. Az ilyen megfogalmazások általános feltételek meghatározásai maradnak, vagyis a lehetőség olyan mozgástereinek meghatározásai, amelyeken belül a személyek vagy csoportok gyakorlatának mindenkor működő konk-

rét tényezői a maguk mindenkori éppígylétében érvényesülhetnek. A tényleges lefolyás tehát mindig tartalmazza a megszüntethetetlen véletlenszerűségek elemeit. Eddigi fejtegetéseink olvasója tudni fogja, hogy az ilyen véletlenek éppen a folyamatok éppígylétének elemei minden létkomplexusban és különösen kifejezetten a társadalmi létben, és hogy megszüntethetetlenségük szilárdságát vagy feloldódását az is szabályozza, hogy milyen nagy az illető folyamatban a tisztán személyes aktusok szerepe. És itt főként annak társadalmi esélyeiről volt szó, hogy az egyén felszabadítsa önmagát a saját elidegenedésétől.

Ezért hatnak ilyen jellegű véletlenszerűségek az elidegenedések gazdasági-társadalmi alapjait megszüntető társadalmi folyamatban is. Csakhogy eközben az arányok olyan mértékben tolódnak el, hogy a véletlen közvetlenül éppenséggel máslétnek látszik. A véletlenek ugyanis – ebben az esetben az egyes emberek hajlamai, beállítottságai, képességei, műveltség-alapjai stb. – a most tárgyalt esetben egyének tulajdonságai, és a történelmi folyamat szempontjából túlnyomórészt szükségképpen véletlen jellegű, hogy megvannak-e egyáltalán és miként keverednek a szóbanforgó személyekben. De ha magáról erről a folyamatról van szó, akkor spontánul objektívan típus-csoportok alakulnak ki, amelyek nagysága, összetétele stb. már közvetlenül és tárgyilag uralkodó módon társadalmi sajátosságokat és irányokat mutat, s amelyeknél már abban is megnyilvánul a társadalmi megalapozottság, hogy milyen nagy szokott lenni meglétük valószínűsége, fejlődésük színvonala stb. Ez a valószínűség objektíve megvan a társadalmi létben, de nem lehet „tesztekkel" kipuhatolni és az ilyen esetleg végrehajtott „tesztekből" pontos statisztikai valószínűségeket sem lehet kiszámolni. Ugyanis éppen itt mutatkozik meg, hogy a fejlődésért folytatott harcban minden fordulat minőségi jellegű. Ezt könnyen beláthatja bárki, aki összehasonlítja egymással az egyes formációk gazdasági alapviszonylatait. Ehhez a kezdeményezések in statu nascendi objektíve természetesen már az egyik formációból a másikba való átmenet idején is megvannak, de tudományos pontossággal meglehetősen nehezen állapíthatók meg; mostanáig a kutatás is nagyon elhanyagolta őket. (Például még mindig nagyon kevés pontos és határozott ismerettel rendelkezünk arra a korszakra vonat-

kozólag, amely a rabszolgagazdaság felbomlása és a feudalizmus kialakulása közé esik.) Még bonyolultabb annak az embertípusnak a problémája, amely valamely időszakban vezetőnek számít. Igaz ugyan, hogy körülbelül Pareto óta a modern szociológia vizsgálatokat kezdeményezett az úgynevezett „elit"-ről, de amilyen biztosan tudja gyakorlatilag egy viszonylag már kialakult társadalom, hogy milyen „elit"-re van szüksége, és amilyen biztosan ki is alakítja ezért, olyan kevéssé alkalmazhatók az így nyert ismeretek az átmeneti formákra. Ugyanis valamely formációnak vagy egyik szakaszának kudarca a legszembeszökőbben éppen abban mutatkozik meg, hogy „elit"-je képtelen ideológiailag és gyakorlatilag boldogulni a megújuló valósággal, vagyis nem tudja helyesen felfogni igazi konfliktusait és végigküzdésének helyes módszereit. Éppen ezen a területen mutatkozik meg nagyon világosan, hogy egy ilyen fordulat kezdeténél tartunk. Már most egyre nagyobb számban és súllyal akadnak – mégpedig nemcsak a lázadók közt – olyan kritikusok, akik nem egyes emberek alkalmatlanságát, hanem a mai uralom alapjául szolgáló módszertani beállítottságot teszik bírálatuk tárgyává, a mindennapi gyakorlattól a tudományok módszertanáig és ezek „világnézeti" alapjaiig.[142]

A korábban jelzett világpolitikai események főként azért olyan jelentősek ezeknek a kérdéseknek a szempontjából, mert az élet döntő kérdésciben nyilvánvalóvá teszik az eddig tudományosan megalapozottnak, csalhatatlannak beállított gyakorlat korlátait. A mindennapi életben ezeket többnyire még egyes politikusok egyéni hibáinak értékelik, és ez jelzi azt a stádiumot, amelyben jelenleg vagyunk: a világnézeti-tudományos bírálat tömegméretekben nem találkozott még a mindennapi élet elégedetlenségéből feltörő spontán-ideológiai kritikával. Vitathatatlan, hogy a vázolt jelentős események nemcsak a két tendenciát ösztönzik erőteljesen, hanem meggyorsíthatják és intenzívebbé tehetik találkozásukat is. Nemcsak azért, mert már ebben a stádiumban is világosan megmutatkozott, hogy az uralkodó osztályok és „elit"-jeik az eseményekre csupán a megszokott régi módon tudnak reagálni, hanem azért is, mert az ilyen átmeneti időszakokban rendkívül nagy annak a valószínűsége, hogy az alapok problematikája még általánosabban és sokoldalúbban ütközik majd ki. Még ha tekintetbe vesszük

is, hogy a marxi közgazdaságtannak a jelenkorra való alkalmazásában megmutatkozó visszamaradottságunk következtében, amelyről oly gyakran beszéltünk, messzemenőkig hiányzanak még azok a világos előfeltevések, amelyekkel módszere és kutatásai alapján Marx rendelkezhetett a saját korára vonatkozóan, akkor sem kell utópizmus ahhoz a meggyőződéshez, hogy a fejlődés összes régi tévútja ma már akut problémák formájában jelenik meg, miszerint kiderült máris minden régi hibás fejlődésről, hogy magában rejti a jelenlegi akut problematika formáit. Elég a négerkérdésre gondolnunk, amelynek gyökerei a rabszolgabehozatal idejéig nyúlnak vissza, de amely csak napjainkban robbant ki Vietnammal, a neokolonializmusnak és a CIA által irányított külpolitikának az összeomlásával együtt. Eközben az is lassacskán kiviláglik, hogy olyan konfliktusokról van itt szó, amelyekben a magábanvaló nembeliség kialakulása ösztönző, objektíve ellenállhatatlan erő (a négerkérdésben: az integráció) ellentétbe kerülhet a magáértvaló nembeliséggel, mely egyedül képes arra, hogy e konfliktust valóban, társadalmilag-emberileg megoldja. A mindig lappangó ellentét csak fejlett fokokon válik akuttá. Ki szavatolja, hogy az eddig dicsőségesnek látszó örökségből nem kézbesítenek-e ki már holnap vagy holnapután hasonló számlákat? Az ilyen lehetőségekre való utalást sem szánjuk jövendölésnek. Mert a ma forgalomban lévő módszerekkel csak az intézhető el, ami spontánul is funkcionálna valamiképpen. Mihelyt valamely különnemű valóság mutatkozik meg az „extrapolálóan" egynemű manipuláció területén, az ilyen manipuláció bölcsessége – legalábbis sok nagyon jelentős esetben – elméletileg és gyakorlatilag szükségképpen csődöt mond.

Ezzel megjelenik magának a válságnak és a belőle kivezető útnak az elméleti (és majd gyakorlativá váló) középpontja: az, hogy az emberek a manipulációs rendszer következtében hamisan foglalnak állást a valósággal szemben, és hogy miként küzdhetik ezt le. Az igazi forradalmi átalakulások közös ismérve az, hogy ideológiailag szétverik és megfelelő új állásfoglalásokkal, objektivációkkal váltják fel azokat a valósággal kapcsolatos hamis állásfoglalásokat, amelyek a megfelelő emberi életvitel akadályaivá váltak. Konkrét társadalmi elemzéseink megmutatták, hogy lényegileg nem volt túlzás az a kezdeti megállapításunk,

amely szerint Carnap (és a neopozitivizmus) azt a szerepet játssza a jelenkor ideológiájában, mint Aquinói Tamás a középkor csúcspontján. Jellemző a második világháború után kialakult ideológiai helyzetre, hogy olyan tehetséges tudós, mint Arnold Gehlen még 1961-ben is bátorságot vett magának arra, hogy ezt az ideológiai állapotot az emberi fejlődés végérvényes vívmányának fogja fel, és – legalábbis ideológiai szempontból – a történelem végének kiáltsa ki. Úgy véli, e következtetés „kevésbé meglepő, ha azt mondom, hogy eszmetörténetileg többé semmi sem várható, hanem az emberiségnek be kell rendezkednie a nagy vezérlő elképzelések most meglévő körén belül, természetesen a mindenféle változatok ehhez még hozzágondolható sokrétűségét is ideszámítva. Amilyen bizonyos, hogy az emberiség vallásosan rá van utalva a kegyelemtanok nagyon régóta megfogalmazott nagy típusaira, olyan bizonyosan ragaszkodik civilizatorikus önmegértéséhez is... Megkockáztatom tehát azt a jóslatot, hogy az eszmetörténet lezárult, és hogy elérkeztünk az utótörténelemhez... Ennélfogva a Föld abban a korban, amikor optikailag és információs szempontból áttekinthetővé válik, és amikor egyetlen nagyobb jelentőségű esemény sem kerülheti el figyelmünket, a mondott tekintetben is mentes lesz a meglepetéstől. Az alternatívák ismertek, akárcsak a vallás területén, és minden esetben végérvényesek."[143] Nehéz egyértelműbben dicsőíteni az egyetemes manipuláció abszolút beteljesülését és végérvényességét. Ezért itt az ember elidegenedése – amit ritkán hirdettek meg ilyen világosan – úgy jelenik meg, mint az emberiség fejlődésének végre elért, végérvényes állapota.

Ez az ügyesen koholt végérvényesség most összeomlóban van, mégpedig csaknem az összes olyan országban, amelyben uralkodott az ideológián. Mindegy, milyen mélyen érett már meg objektíve-társadalmilag ez az összeomlás, mindenesetre olyan hangossá vált, hogy sokan, akik tegnap még süketek voltak vagy süketnek tettették magukat, most felhorkannak, sőt arra is késznek mutatkoznak, hogy továbbadják, amit hallottak. Ez azt jelenti, az elidegenedésekkel szemben támadt, eddig elszigetelt és ezért többnyire némaságra ítélt lázadási kísérletek most hangot kezdhetnek kapni. Az ilyen kezdetet úgy kell üdvözölnünk, mint új fejlődési lehetőségek jelentkezését, noha objektíve meg kell állapítanunk, hogy az

elidegenedéssel szembeni egyéni, tisztán elméleti és politikai-társadalmi lázadások még távolról sem összegeződnek gyakorlativá váló szubjektív tényezővé. Filozófiai vizsgálódás, mint amilyen a mienk, nem vállalkozhat arra a feladatra, hogy gondolatilag elébe akarjon vágni az ilyen mozgás módjának, helyének és idejének; azokkal az eszközökkel sem rendelkezhet, amelyekkel meghatározható valószínűséggel előre láthatná valamiképpen ezt a folyamatot. Filozófiailag csak az látható – és ez nem kevés –, hogy minden igazi elfordulás a manipulációtól, minden igazi fordulat, amely e manipuláció leküzdését tűzi ki célul, lényegeként magában foglalja, hogy az illető ember törekvése szellemileg vagy gyakorlatilag magára a valóságra irányul, a társadalmi létre mint az összes olyan gondolat és tett alapjára, amely elméletben és gyakorlatban teleológiai tételezésekre vezethet. Előreláthatólag a társadalmi létnek és manipulálási kísérleteinek és módszereinek – társadalmilag – így kialakuló, egyre élesedő szembesülése alkotja majd az eljövendő szellemi harcok legmélyebb tartalmát és a politikai-társadalmi harcok többé-kevésbé tudatos középpontját is. A manipulációtól való felszabadulás mozgalmát tehát az élet minden területén az jellemzi majd, hogy az emberek magához a társadalmi léthez fordulnak vissza mint minden emberi gyakorlat, minden igazi gondolat megszüntethetetlen alapjához. Ez az alaptendencia mint olyan előre látható filozófiailag. Az így kialakuló mozgások konkrét éppígylétét elvileg nem lehet előre meghatározni a filozófia eszközeivel, de ez persze nem jelenti azt, hogy a marxista gondolkodás tehetetlen valóságos folyamatok ilyen konkrét minőségeivel szemben. Ellenkezőleg. Éppen mert a marxizmus képes lehet arra, hogy valamely mozgás elvalkotó lényegét a maga általánosságában, de ezzel egyidejűleg eltérő nézőpontból, az egyszeri folyamatok sajátosságával is megismerje, adekvát módon megragadhatja és konkrétan serkentheti az ilyen folyamatok tudatosodását. A sztálini megmerevedett marxizmus szükségképpen csődöt mond minden ilyen feladattal szemközt. Ha a marxizmus a manipuláció jelenlegi válságának folyamán, párhuzamosan azokkal a kísérletekkel, hogy a társadalmak és az egyes emberek számára valódi kiutakat fedezzen fel, valóban megtalálja önmagát, akkor ez az elhivatottsága valósággá válhat.

Abban a levélváltásban (1843), amely Marxnak a „Deutsch–Französische Jahrbücher"-ben megjelent írásait bevezeti, programszerűen ez áll: „A tudat reformja *csak* abban áll, hogy a világot ráeszméltetjük tudatára, hogy felébresztjük álmából, hogy *megmagyarázzuk* neki saját akcióit."[144] Ez az írás arra törekszik, hogy néhány útmutatásra alkalmas ösztönzést adjon az olyan módszer kialakításához, amely egyedül teszi lehetővé az ilyen magyarázatot.

JEGYZETEK

A MUNKA

1. Kapital I., [7. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1914.] p.9. – [MEW, Band 23., p. 57. – A tőke I.k., I. I., MEM, 23.k., p. 48.]

2. Engels: Dialektik der Natur. [MEGA Sonderausgabe zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR], Moskau–Leningrad, 1935. p. 694. – [MEW, Band 20., p. 445. – Fr. Engels: A munka része a majom emberré válásában. MEM, 20.k., p. 449–50.]

3. Kapital I. [id. kiadás], p. 140. – [MEW, Band 23., p. 193. – A tőke I.k. III. szakasz, 5. fejezet. MEM, 23.k., p. 168–69.]

4. N. Hartmann: Teleologisches Denken. [W. de Gruyter], Berlin, 1951. p. 13. – [Vö.: Nicolai Hartmann: Teleológiai gondolkodás. Ford.: Redl Károly Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970. p. 61.]

5. Kant: Kritik der Urteilskraft, § 75. – [Dürr'sche Buchhandlung, Leipzig, 1902. Philosophische Bibliothek, Band 39. p. 277. – Vö.: Immanuel Kant: Az ítélőerő kritikája. Ford.: Hermann István. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966. p. 369.]

6. Marx/Engels: Briefwechsel. [Engels an Marx, 11. oder 12. Dezember 1859, sowie Marx an Engels, 19. Dezember 1860.] MEGA, III. 2., p. 447. und 533. – [MEW, Band 29., p. 524.; Band 30., p. 131. – MEM, 29.k., p. 498. és 30.k., p. 126.]

7. Kritik der Urteilskraft, § 77., [id. kiadás, p. 287. – Id. helyen, p. 377.]

8. Aristoteles: Metaphysik. Buch „Z", Kapitel 7. [Aufbau Verlag], Berlin 1960. p. 163.ff. – [Vö.: Metafizika. Ford.: Halasy-Nagy József. Az Akadémia Filozófiai Könyvtára 9. Pécs, 1936. Hetedik könyv, 7. fejezet: A keletkezés. p. 184.]

9. Hartmann: Teleologisches Denken, [id. kiadás), p. 68. – [Teleológiai gondolkodás, id. kiadás, p. 108.]

10. Hegel: Jenenser Realphilosophie, Band II. [Hrsg.: J. Hoffmeister. F. Meiner], Leipzig, 1931. p. 198–99.

11. Hegel: WERKE, Band V., p. 226. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 5., p. 226. – WERKE II., Band 6., p. 453. – Vö.: A logika tudománya. 2. rész, Harmadik könyv, Második szakasz, Harmadik fejezet: Teleológia C). 1957. p. 346.]

12. Gordon Childe: Man makes Himself. [Watts & Co.], London, 1937. p. 105. – [Der Mensch schafft sich selbst. Verlag der Kunst, Dresden, 1959. p. 97. Vö.: G. Childe: Az ember önmaga alkotója. Ford.: Székely Andorné. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1968. p. 77.]

13. J. D. Bernal: Science in History. [Watts & Co.], London, 1957. p. 84.

14. MEGA, I.5., p. 533–34. – [MEW, Band 3., p. 5. – K. Marx: Tézisek Feuerbachról 1. MEM, 3.k., p. 7.]

15. A. Gehlen: Der Mensch. [Athenäum], Bonn, 1950. p. 43. und 67.

16. Aristoteles: Metaphysik [id. kiadás], Buch „Δ", Kapitel 12., p. 122–23. – [Vö.: Metafizika, id. kiadás. Ötödik könyv, 12. fejezet: Lehetőség, képesség. Lehetetlenség, képtelenség. p. 141–42.]

17. Ebd., Buch „Θ", Kapitel 8. p. 217–18. – [Vo.: id. kiadás, Kilencedik könyv, Nyolcadik fejezet: A valóságos dolog megelőzi a lehetőséget. p. 236–37.]

18. Rohentwurf. [Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858. Hrsg.: Marx/Engels/Lenin-Institut. Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau, 1939–1941. Teil I.] p. 208. – [Valamint: ugyanez egy kötetben, Dietz Verlag, Berlin, 1953, és 2. változatlan kiadás, 1974. uo. – K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). Ford.: Lissauer Zoltán. MEM, 46/I.k., p. 197. alapján.]

19. Kapital I. [id. kiadás], p. 140. – [MEW, Band 23., p. 192. – A tőke I.k., Harmadik szakasz, Ötödik fejezet. 1. Munkafolyamat. MEM, 23.k., p. 168.]

20. MEGA, I. 5., p. 533. – [MEW, Band 3., p. 5. – K. Marx: Tézisek Feuerbachról 1. MEM, 3.k., p. 7.]

21. Dissertation, über Moloch. MEGA, I. 1. 1., p. 80–81. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 371. – MEGA^2, I/1., p. 90. – K. Marx: A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége. (Doktori disszertáció). Függelék I.3.: A gondviselés és a lefokozott isten. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969. p. 90–91.]

22. P. Duhem: Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée. [Hermann], Paris, 1909. p. 77, 128.

23. H. Poincaré: Wissenschaft und Hypothese. [B. G. Teubner], Leipzig, 1906. p. 118. [Vö.: La Science et la Hypothèse. E. Flammarion, Paris, 1927. p. 141.]

24. I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. [Philosophische Bibliothek, Band 41. Dürr'sche Buchhandlung], Leipzig, 1906. p. 51.

25. I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Philosophische Bibliothek

[Band 38. Dürr'sche Buchhandlung], Leipzig, 1906. p. 24. – [I. Kant: A gyakorlati ész kritikája. Ford.: Molnár Jenő. Első könyv. Első rész. 1.§. Megjegyzés. Filozófiai Írók Tára. Franklin, Budapest, 1922. p. 19–21.]

26. G. Lukács: Der junge Hegel [und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Aufbau Verlag,] Berlin, 1954. p. 342–43. – [Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Europa Verlag, Zürich–Wien, 1948. p. 376–78. – Der junge Hegel. Werke, Band 8., 3. Auflage. H. Luchterland, Neuwied–Berlin, 1967. p. 369–70. – Vö.: A fiatal Hegel. Harmadik fejezet 3. Az etika absztrakt idealizmusa ellen c. fejezetben. Kossuth Könyvkiadó-Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976.]

27. Hegel: Rechtsphilosophie, § 108. und Zusatz. – [WERKE, Band VII., p. 151. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 7., p. 167. – WERKE II., Band 7., p. 207. – A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata. 1971. p. 129–30.]

28. Hegel: Enzyklopädie [der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse], §472. und Zusatz. – [WERKE, Band VII.2., p. 364. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 10., p. 370. (Vö.: Band 6., p. 275., § 391., az 1. jegyzetben is.) – WERKE II., Band 10., p. 292–93. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, III.k., A szellem filozófiája. 1968. p. 283–86.]

29. Kapital I. [id. kiadás], p. 49–50. – [MEW, Band 23., p. 98. – A *tőke* I. 1. 1., Az áru. MEM, 23.k., p. 85.]

30. Ebd., p. 7. – [Uo., p. 55. – Uo., p. 46.]

31. Die Bekenntnisse des heiligen Augustin, Buch VII., Kapitel 11–12. [G. Müller], München, o. J., p. 215–16. – [Szent Ágoston vallomásai. Ford.: Balogh József. Franklin, Budapest, 1943. II.k., p. 92. és 94. alapján.]

32. Hobbes: Leviathan I.6. [Hrsg.: J. P. Mayer. Rascher], Zürich–Leipzig, 1936. p. 95. – [Th. Hobbes: Leviatán. Ford.: Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1970., p. 46. alapján.]

33. Spinoza: Ethik. [IV. Teil. Vorwort. Übers.: O. Baensch.] Philosophische Bibliothek [Band 92. F. Meiner], Leipzig, o. J., p. 174–75. – [Spinoza: Etika. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952. p. 256–57. alapján. Vö.: Ua. Magyar Helikon, Budapest, 1969. p. 198–99.]

34. Vö.: MEGA, I.5., p. 386–87. – [MEW, Band 3., p. 394., 397. és 398. – K. Marx/Fr. Engels: A német ideológia. A lipcsei zsinat, III., „Szent Max" 6.C. MEM, 3.k., p. 401. és 405–406.]

35. Vö.: Hegel: [Vorlesungen über die] Geschichte der Philosophie, Band II., Hrsg.: H. Glockner [und K. L. Michelet], – [JUBILÄUMSAUSGABE. Band 18. Zweiter Abschnitt: Die Stoiker, 3. Moral, b./]. p. 456. f. – [WERKE, Band XIV., p. 456–57. – WERKE II., Band 19., p. 280–81. – Előadások a filozófia történetéről, II.k., 1959. p. 297–98.]

36. Kapital I. [id. kiadás], p. 70, 77. und 78. – [MEW, Band 23., p. 120, 127, 128. – A tőke I.k., 1. Áru és pénz. 2. Forgalmi eszköz, a.) Az áruk átalakulása. MEM, 23.k., p. 105, 111, 112.]

37. Rohentwurf [id. kiadás] p. 89. – [K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). MEM, 46/I.k., p. 88. alapján.]

38. Ebd., p. 599. – [Uo., 46/II.k., p. 174. alapján.]

39. Ebd., p. 600. – [Uo., 46/II.k., p. 175. alapján.]

40. Engels: Dialektik der Natur. [MEGA Sonderausgabe, id. kiadás] p. 696. – [MEW, Band 20., p. 446. – F. Engels: A természet dialektikája (A munka része a majom emberré válásában). MEM, 20.k., 451.]

41. Ebd., p. 700. – [Uo., p. 450–51. – Uo., p. 455.]

42. E. Ch. Welskopf: Probleme der Musse im alten Hellas. [Rütten und Loening], Berlin, 1962. p. 47.

43. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. [J. C. B. Mohr], Tübingen, 1921. p. 270.

44. Enzyklopädie, § 147. Zusatz. – [WERKE, Band VI., p. 294. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., 332. – WERKE II., Band 8., p. 290. – Vö.: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapjai, 1. rész. A logika. 1950. p. 234–35.]

45. Ebd., § 158. – [WERKE, Band VI., p. 310. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 348. – (Vö.: § 107., Band 6., p. 93. is.) – WERKE II., Band 8., p. 303. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapjai, 1. rész. 1950. p. 245.]

46. Ebd., §.35., Zusatz. – [WERKE, Band VI., p. 72–73. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 110–11. – WERKE II., Band 8., p. 102–103. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapjai, 1. rész, 1950. p. 80.]

47. Engels: Anti-Dühring, [Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft] id. kiadás, p. 118. – [MEW, Band 20., p. 106. – Fr. Engels: Anti-Dühring. XI. Morál és jog. Szabadság és szükségszerűség. MEM, 20.k., p. 112. alapján.]

48. W. H. Whyte: The Organization Man. Penguin Books, [London, n.d.,] p. 190. ff.

Második fejezet

A REPRODUKCIÓ

1. Engels: Der Ursprung der Familie etc. [Hrsg.: Ladislaus Rudas. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR. Moskau–Leningrad, 1934.] p. 40. – [MEW, Band 21., p. 60. – A család, a magántulajdon és az állam eredete. II. A család. MEM, 21.k., p. 54.]

2. Marx: Rohentwurf [Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858. Hrsg.: Marx/Engels/Lenin-Institut. Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau, 1939–1941. Teil I., valamint változatlan lapszámozással: Dietz Verlag, Berlin 1953., 2. kiadás: 1974.] p. 89. – [A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). Ford.: Lissauer Zoltán. MEM, 46/I.k., p. 87–88.]

3. Kapital I. [7. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1914.] p. 43–45. – [MEW, Band 23., p. 91–93. – A tőke I.k., I. Áru és pénz, 1.4. Az áru fétisjellege és ennek titka. MEM, 23.k., p. 79–81.]

4. Rohentwurf [id. kiadás], p. 12. – [Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I.k., p. 19.]

5. MEGA, I. 3., p. 113. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil. p. 535. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. p. 68. alapján.]

6. MEGA, I.5., p. 537. – [MEW, Band 3., p. 540. – Marx/Engels: A német ideológia. MEM, 3.k., p. 544.]

7. Ebd., p. 39–40. – [Uo., p. 50. – Uo., p. 50.]

8. Kapital I. [id. kiadás], p. 24 – [MEW, Band 23., p. 72. – A tőke I.k., I.1.3. Az egyenértékforma. MEM, 23.k., p. 62. (lábjegyzet) alapján.]

9. Marx: Elend der Philosophie. [Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von Friedrich Engels. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919.] p. 162. – [Vö.: MEGA, I.6., p. 226. – MEW, Band 4., p. 180–81. – K. Marx: A filozófia nyomorúsága. Második fejezet, 5.§. A sztrájkok és a munkásegyesülések. MEM, 4.k., p. 172.]

10. Marx: Der achtzehnte Brumaire etc. [Hrsg.: D. Rjazanov. Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1927.] p. 117. – [MEW, Band 8., p. 198. – K. Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája, VII. MEM, 8.k., p. 187.]

11. Elend der Philosophie [id. kiadás] p. 93–94. – [MEW, Band 4., p. 131–32. – A filozófia nyomorúsága. Második fejezet. Negyedik észrevétel. MEM, 4.k., p. 124.]

12. MEGA, I.3., p. 254. – [MEW, Band 2., p. 87. – Marx/Engels: A szent család. VI. fejezet, 1. MEM, 2.k., p. 81–82.]

13. Marx: Theorien über den Mehrwert. [Aus dem nachgelassenen Manuskript „Zur Kritik der politischen Ökonomie" von Karl Marx herausgegeben von Karl Kautsky.] II.2. [4. Auflage. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1921.], p. 268, 274. – [MEW, Band 26.2., p. 496. 500. – K. Marx: Értéktöbblet-elméletek. Második rész. 17. fejezet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. p. 463. és 467.]

14. MEGA, I.5., p. 65–66. – [MEW, Band 2., p. 76. – Marx/Engels: A német ideológia. I. Feuerbach. MEM, 3.k., p. 64.]

15. Ha itt a létszférák történelmi folyamatáról csak a függő létszférákkal, a szerves természettel és a társadalommal kapcsolatban beszélünk, ezt azért tesszük, mert a tudomány mindmáig csak ezekben tudta bebizonyítani, hogy a történelmi fejlődés kétségbevonhatatlan tény. Tudjuk ugyan, hogy a szervetlen természet egyes komplexusainak is van történelme; így a Földnek is, amelynek fontos korszakait a geológia sok szempontból földerítette már. De ma még tudományos konkrétsággal nem fejthető ki, hogy a szervetlen természet totalitása szempontjából a történetiség milyen pontosan bizonyítható be és mutatható ki. Remény van arra, hogy az atomfizikának az asztronómiára való következetes alkalmazása tudásunkat ebben a tekintetben is kiszélesíti és elmélyíti majd. Mindenesetre Marx a történelmiségnek mint ontológiai elvnek szempontjából nem ismert el határokat. „Csak egyetlen tudományt ismerünk, a történelem tudományát." MEGA, I.5., p. 567. – [MEW, Band 3., p. 18. – A német ideológia, I. Feuerbach, MEM, 3. k., p. 20. (jegyzet, a főkéziratban áthúzva).]

16. Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie [Dietz, Stuttgart, 1919.], p. 156–57, 159. – [MEW, Band 13., p. 130. 131. – K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához II., MEM, 13. k., p. 117, 118–19.]

17. MEGA, I. 5., p. 17. – [MEW, Band 3., p. 28. A német ideológia. I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 29.]

18. A Második Internacionálé teoretikusai mindezeket a kérdéseket – a kantianizmus és a pozitivizmus hatására – tisztán ismeretelméletileg vizsgálták. Így aztán vagy dogmatikusan megmerevítették, vagy idealisztikusan felbomlasztották a történelmi materializmust. Csak Leninnel indul meg újra a marxi koncepció helyes megértése felé vezető mozgás. De mivel ő maga tárgyilag mindig a materialista-dialektikus ontológiából indul ugyan ki és erre is törekszik, de nyelvi kifejezéseiben nem mindig válik el az ismeretelméleti formáktól, gyakran rosszul értelmezték azt a módot, ahogyan helyreállította a marxi ontológiát. Egyrészt a sztálini korszakban új dogmatizmus alakult ki, másrészt pedig e dogmatizmus ellenzői nem találták meg az utat az igazi marxi ontológiához, és arra tettek kísérletet, hogy a történelmi materializmust a dialektikus, ontológiailag materialista-dialektikus világképtől függetlenül alapozzák meg filozófiailag. Ezek a törekvések azért kudarcra voltak ítélve; így az én kísérletem is, amelyet a *Történelem és osztálytudat*ban tettem és Sartre-é, a *Critique de la raison dialectique*-ban.

19. Kapital, III. 2. [4. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1919.], p. 355. – [MEW, Band 25., p. 828. – A tőke, 3. kötet, 48. fejezet, III. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. p. 786. – MEM, 25. k., p. 772–73.]

20. G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen. [H. Luchterhand], Neuwied–Berlin, 1963. Band I., p. 44. ff. – [Az esztétikum sajátossága. 1. k., Ford.: Eörsi István. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. p. 38. skk.]

21. Julian Huxley and Ludwig Koch: Animal language, [Grosset and Dunlap], New York, 1964. p. 9.

22. Uo., p. 24.

23. Hegel: WERKE. Band II., p. 25. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 2., p. 33. – WERKE II., Band 3., p. 35. – A szellem fenomenológiája, 1973. p. 24. alapján.]

24. Engels: Dialektik der Natur. MEGA Sonderausgabe [zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1935. p. 696. – [MEW, Band 20., p. 447. – Fr. Engels: A természet dialektikája. A munka része a majom emberré válásában. MEM, 20. k., p. 451.]

25. Kapital I. [id. kiadás] p. 40. – [MEW, Band 23., p. 88. – A tőke I. k., 1. 4. Az áru fétisjellege és ennek titka. MEM, 23. k., p. 76. alapján.]

26. MEGA, I. 3., p. 161. – [MEW Ergänzungsband, Erster Teil, p. 577. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. p. 107–108.]

27. Lenin: [Sämtliche] Werke, Band XXVI. [Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau, 1940.] p. 160–61. – [Lenin: Werke, Band 32. Dietz Verlag, Berlin, 1961. p. 85. – Lenin: Mégegyszer a szakszervezetekről. Művei, 32. k., Szikra, Budapest, 1953. p. 87. alapján.]

28. G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen, id. kiadás, 2. kötet, p. 11. ff. – [Az esztétikum sajátossága, id. kiadás, 2. k., p. 7. skk.]

29. Engels: Der Ursprung der Familie etc. [id. kiadás], p. 168. ff. – [MEW, Band 21., p. 165. ff. – A család, a magántulajdon és az állam eredete, IX. Barbárság és civilizáció. MEM, 21. k., p. 150. skk.]

30. Werner Jaeger: Paideia, Band I. [W. de Gruyter], Berlin, 1959. p. 415.

31. Kurt Wolzendorff: Staatsrecht und Naturrecht [in der Lehre vom Widerstandrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des modernen Staatsgedankens. In: Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, 126. Heft. (Hrsg.: O. von Gierke.) M. & H. Marcus], Breslau, 1916. [p. 37. ff. – A mű fotomechanikus másolata megjelent 1961-ben is, a Scientia Verlag, Aalen, kiadásában.]

32. Kant: Die Metaphysik der Sitten. Philosophische Bibliothek (Band 42.). [F. Meiner], Leipzig, 1907. p. 161.

33. A kanti házasság-definíció, másik oldalról nézve, az ilyen túlzás révén történő fetisizálás tipikus esete. Uo., p. 91.

34. Hans Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. [J. C. B. Mohr, Tübingen, 1911.] p. 411. – [Vö.: Hans Kelsen: „Az államelmélet alapvonalai" c. rövid összefoglalással. Ford.: Moór Gyula. Szegedi Tudományos Könyvtár, III. k., Szeged, 1927. p. 10.]

35. G. Jellinek: Allgemeine Staatslehre. [3. Auflage. J. Springer], Berlin, 1922. p. 334. und 339. f.

36. Marx: Elend der Philosophie. [MEGA, I. 6.] p. 66. – [MEW, Band 4., p. 112. – K. Marx: A filozófia nyomorúsága, 1. fejezet, 3. §. MEM, 4. k., p. 107.]

37. Max Weber: Gesammelte Politische Schriften. [Drei Masken Verlag], München, 1921. p. 397.

38. Hegel: Rechtsphilosophie, § 214. Zusatz. – [Grundlinien der Philosophie des Rechts. WERKE, Band VIII., p. 278. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 7., p. 294. – WERKE II., Band 7., p. 367. – A jogfilozófia alapvonalai, vagy a természetjog vázlata. 1971. p. 232–33.]

39. H. Kelsen: Recht und Logik. *„Forum"* (Wien). 1965, Oktober, p. 421. und November, p. 495.

40. H. Kelsen: Aufsätze zur Ideologiekritik. [H. Luchterhand], Neuwied–Berlin, 1964. p. 82.

41. Marx: Kritik des Gothaer Programmes. [Verlagsgenossenschaft Ausländische Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1933. p. 10–11. – [MEW, Band 19., p. 21. – A gothai program kritikája. MEM, 21. k., p. 18–19.]

42. Hegel: Enzyklopädie, § 156. Zusatz. – [WERKE, Band VI., p. 308. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 346. – WERKE II., Band 8., p. 302. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, 1. rész, 1950. p. 244–45.]

43. Kapital I. [id. kiadás], p. 336. (Anmerkung.) – [MEW, Band 23., p. 393. (Lábjegyzet). – A tőke I. k., 13. fejezet, 1. A gépi berendezés fejlődése. MEM, 23. k., p. 347. (Második megjegyzés.)]

44. MEGA, I. 5., p. 540. – [MEW, Band 3., p. 543. – A német ideológia. Fr. Engels: Feuerbach. MEM, 3. k., p. 548. alapján.]

45. Lenin: [Sämtliche] Werke, Band XXI., [Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1931.] p. 346. – [Werke, Band 26., Dietz Verlag, Berlin, 1961. p. 104. – Lenin: Megtartják-e a bolsevikok az államhatalmat? Művei, 26. k., Szikra, Budapest, 1952. p. 107–108. – Összes Művei, 34. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967., p. 322–23.]

46. Engels: Anti-Dühring [id. kiadás], p. 170. ff. – [MEW, Band 20., p. 154. ff. – Fr. Engels: Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása. III. Erőszakelmélet (Folytatás). MEM, 20. k., p. 163. skk.]

47. Rohentwurf [id. kiadás], p. 29. – [Grundrisse, id. kiadás, p. 29. – Nyersfogalmazvány, Bevezetés, MEM, 46/I. k., p. 34. alapján.]

48. Briefwechsel zwischen Marx und Engels. MEGA, III. 2., p. 228–29. – [MEW, Band 29., p. 192. – Marx levele Engelshez, 1857. szeptember 25-én. Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950., p. 108. – MEM, 29. k., p. 182. alapján.]

49. Hans Delbrück: Geschichte der Kriegskunst III. [G. Stilke], Berlin, 1923., p. 668.

50. Briefwechsel zwischen Marx und Engels. MEGA, III. 2., p. 345. – [MEW, Band 31., p. 234. – Marx levele Engelshez, 1866. július 7-én. Vö.: Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895, Szikra, Budapest, 1950., p. 208. – MEM, 31. k., p. 229.]

51. Marx/Engels: Das Kommunistische Manifest. MEGA, I. 6., p. 526. – [MEW, Band 4., p. 462. – A Kommunista Párt kiáltványa. MEM, 4. k., p. 442.]

52. MEGA, I. 5., p. 16. – [MEW, Band 3., p. 26–27. – A német ideológia, I. Feuerbach, MEM, 3. k., p. 25.]

53. Marx an Kugelmann, 17. April. 1871. Marx/Engels: Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: V. Adoratskij, Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1934., p. 254. [valamint ua.: Ring–Verlag, Zürich, 1934. címlappal is. – MEW, Band 33., p. 209. – Marx levele Kugelmannhoz, 1871. április 17-én. Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950., p. 310. – MEM, 33. k., p. 202.]

54. Marx levele az „Otyecsesztvennije Zapiszki" szerkesztőségének, 1877 végén. Ausgewählte Briefe, id. kiadás, p. 292. – [MEW, Band 19., p. 112. – MEM, 19. k., p. 112–13. alapján. – Marx/Engels: Válogatott levelek, id. kiadás, p. 372.]

55. Engels an Bloch, 21. September, 1890. Ebd., p. 375. – [MEW, Band 37., p. 463–64. – Vö.: Engels levele Joseph Blochnak, 1890. szeptember 21-én. Válogatott levelek, id. kiadás, p. 492–93.]

56. Ebd. – [Vö.: uo., p. 493.]

57. MEGA, I. 1. 1., p. 596. ff. – [MEW, Band 1., p. 367–68. – K. Marx: A zsidókérdéshez. MEM, 1. k., p 368–69.]

58. Ebd., p. 437. – [Uo., p. 233. – K. Marx: A hegeli államjog kritikája. Uo., p. 233.]

59. Ebd., p. 595. – [Uo., p. 366. – Uo., p. 367–68. alapján.]

60. MEGA, I. 5., p. 162. – [MEW, Band 3., p. 163–64. – Marx/Engels: A német ideológia. A lipcsei zsinat. III. „Szent Max". MEM, 3. k., p. 167. alapján.]

61. MEGA, I. 3., p. 296. – [MEW, Band 2., p. 127–28. – Marx/Engels: A szent család. VI. fejezet. MEM, 2. k., p. 119.]

62. MEGA, I. 1. 1., p. 440. – [MEW, Band 1., p. 236. – K. Marx: A hegeli államjog kritikája. MEM, 1. k., p. 236.]

63. Marx: Der achtzehnte Brumaire [des Louis Bonaparte. Hrsg.: D. Rjazanov, Verlag für Literatur und Politik. Wien–Berlin, 1927.], p. 21. – [MEW, Band 8., p. 115. – K. Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM, 8. k., p. 105.]

64. Goethe: Gespräche mit Eckermann, 1. September, 1829. und 4. Februar,

1829. [Gesamtausgabe, Band IV. F. W. Biedermann, Leipzig, 1910., p. 163. und 62–63. – J. P. Eckermann: Beszélgetések Goethével. Ford.: Győrffy Miklós. Magyar Helikon, Budapest, 1973., p. 428–29., 376.]

65. Engels: Dialektik der Natur [MEGA Sonderausgabe. Moskau–Leningrad, 1935.], p. 697. – [MEW, Band 20., p. 447–48. – Fr. Engels: A természet dialektikája. A munka része a majom emberré válásában. MEM, 20. k., p. 453.]

66. MEGA, I. 3., p. 120. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 541–42. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970., p. 73.]

67. Rohentwurf [id. kiadás], p. 6. – [Nyersfogalmazvány, MEM, 46/I. k., p. 12. alapján.]

68. Marx: Das Elend der Philosophie. [id. kiadás, Stuttgart, 1929.] p. 91–92. – Vö.: MEGA, I. 6., p. 180. [Misère de la philosophie.] – [MEW, Band 4., p. 130–31. – A filozófia nyomorúsága. Második fejezet. 1. §., Harmadik észrevétel. MEM, 4. k., p. 125. alapján.]

69. MEGA, I. 3., p. 257–58. – [MEW, Band 2., p. 90. – Marx/Engels: A szent család, VI. fejezet, MEM, 2. k., p. 84–85. alapján.]

70. Rohentwurf [id. kiadás], p. 376. – [Nyersfogalmazvány, MEM, 46/I. k., p. 356–57. alapján.]

71. Az ázsiai termelési módról, amelyet a sztálini korszak el akart távolítani a marxizmusból és egy üres, kiagyalt, állítólagos „ázsiai feudalizmus"-sal próbált helyettesíteni, az utóbbi időben, sajnos mindmáig csak magyar nyelven, kitűnő marxista monográfia jelent meg, Tőkei Ferenc sinológus tollából: „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez" [Kossuth Könyvkiadó], Budapest, 1965. – [Javított és bővített kiadás: 1975. – Időközben megjelent francia nyelven is: „Sur la mode de production asiatique" (Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae 58., 1966.), és német kiadásban: „Zur Frage der asiatischen Produktionsweise" címmel. Ford.: Bródy Ferenc és Vértesné Meller Ágnes. H. Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1969. – Japán nyelvű kiadása: Ajia-teki seisan-yōsiki. Mirai-sha, Tokyo, 1971.]

72. Kapital I., [id. kiadás], p. 322–23. – [MEW, Band 23., p. 378–79. – A tőke I. k., IV. 12. A munka megosztása és a manufaktúra. MEM, 23. k., p. 335–36.]

73. Rohentwurf [id. kiadás], p. 378–79. – [Nyersfogalmazvány, MEM, 46/I. k., p. 358–60. alapján.]

74. Ebd., p. 386. – [Uo., p. 366.]

75. Kapital, III. 2. [id. kiadás], p. 340–41. – [MEW, Band 25., p. 815. – A tőke III. k., VI. 47. V. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967., p. 773. alapján. – MEM, 25. k., p. 760.]

76. Kapital, III. 1. [4. Auflage. O. Meissner, Hamburg, 1919.] p. 314, 316. –

[MEW, Band 25., p. 342, 344. – Uo., IV. 20., p. 330, 332. alapján. – MEM, 25. k., p. 311, 313.]

77. Kapital III. 2. [id. kiadás], p. 135. – [MEW, Band 25., p. 610. – Uo., V. 36., p. 581. alapján. – MEM, 25. k., p. 567–68.]

78. Rohentwurf [id. kiadás], p. 389. – [Nyersfogalmazvány, MEM, 46/I. k., p. 368–69. alapján.]

79. Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. [J. C. B. Mohr], Tübingen, 1924., p. 301.

80. Engels: Die Mark. In: Der Deutsche Bauernkrieg. [Internationaler Arbeiter-Verlag], Berlin. 1930., p. 148. – [MEW, Band 19., p. 326. – Fr. Engels: A német parasztháború. Ford.: Farkas Sándor. III. Melléklet: A Mark. Szikra, Budapest, 1949., p. 166. – MEM, 20. k., p. 620.]

81. Kapital III. 2. [id. kiadás], p. 323–24. – [MEW, Band 25., p. 798–99. – Id. kiadás, VI. 47. II., p 757–59. – MEM, 25. k., p. 744–45.]

82. Kapital I. [id. kiadás], p. 323–24. – [MEW, Band 23., p. 379–80. – A tőke I. k., IV. 12. 4. Munka megosztása a manufaktúrán belül és munka megosztása a társadalmon belül. MEM, 23. k., p. 336. alapján.]

83. Kapital I. [id. kiadás], p. 703. – [MEW, Band 23., p. 765. – A tőke I. k., VII. 24. 3. Véres törvényhozás a kisajátítottak ellen a XV. század végétől. Törvények a munkabér leszorítására. MEM, 23. k., p. 690.]

84. Ebd., p. 324. – [Uo., p. 380. – Uo., p. 336.]

85. Ebd., 329–30. – [Uo., p. 386. – Uo., IV. 12. 5., p. 341–42.]

86. Ebd., p. 326. – [Uo., p. 382. – Uo., p. 338. alapján.]

87. Ebd., p. 337. – [Uo., p. 394. – Uo., IV.13.1., p. 348–49. alapján.]

88. G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen, id. kiadás, I., p. 139.ff. – [Az esztétikum sajátossága, id kiadás, I., p. 127.skk.]

89. Engels: Dialektik der Natur. [MEGA Sonderausgabe.] p. 647–48. – [MEW, Band 20., p. 463–64. – A természet dialektikája. A tudomány történetéből. MEM, 20.k., p. 470–71.]

90. Kapital I. [id. kiadás], p. 338. – [Id. kiadás, p. 395. – Id. kiadás, p. 349. alapján.]

91. Max Weber: Wirtschaftsgeschichte. [Hrsg.: S. Hellmann und M. Pályi. Duncker und Humblot], München–Leipzig, 1924., p. 202.

92. Kapital III.1. [id. kiadás], p. 156.ff. – [MEW, Band 25., p. 186.ff. – A tőke III.k., II.10. Általános profitráta kiegyenlítődése a konkurrencia folytán. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967., p. 190.skk. – MEM, 25.k., p. 171.skk.]

93. Itt csak egyetlen, persze nagyon fontos pontra utalhatunk. Lenin a gazdasági monopolszervezetekben, amelyeknek ebben a korszakban kétségkívül egészen döntő jelentőségük volt, olyan tendenciát lát, amely „elkerülhetetlenül stagnálásra és szétbomlásra" vezet. Továbbá megállapítja, hogy a folyvást

növekvő járadékparazitizmus az egyik főirányzat kora kapitalizmusának útján. (Lenin: Der Imperialismus [als höchstes Stadium des Kapitalismus]. Sämtliche Werke, Band XIX. [Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1930.], p. 180.ff.) – [Werke, Band 22. Dietz Verlag, Berlin 1960., p. 280.ff. — Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka, VIII. A kapitalizmus élősdisége és rothadása. Művei, 22.k., Szikra, Budapest, 1951., p. 286.skk. – Összes Művei, 27.k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1971., p. 376.skk.] Nem vagyok szakközgazdász, de úgy látom, mindkét megállapítás a kor jelenségeinek fontos megfigyelésein alapul. De kérdéses mindenekelőtt az, hogy ezek az ideiglenes stagnálások a monopóliumok valóban állandó és szükségszerű következményei voltak-e. A fejlődés mindenesetre, főként a második világháború után, nem stagnált, és az is közismert, hogy a járadék-élvezés, amely az első világháború előtti évtizedekben csakugyan jelentős gazdasági-társadalmi szerepet játszott, az utolsó évtizedekben sokat vesztett általános gazdasági jelentőségéből.

94. Kapital I. [id. kiadás] p. 330. – [MEW, Band 23., p. 386. – A tőke I.k., IV.12.5., A manufaktúra tőkés jellege. MEM, 23.k., p. 342.]

95. Arhiv Marksza i Engelsza [Tom II. (VII.)] Partinnoje Izdatelsztvo („Partizdat"), Moszkva, 1933., p. 90. és 92.

96. Uo., p. 100.

97. Marx Theorien über den Mehrwert II.2. [id. kiadás], p. 274. – [MEW, Band 26.2., p. 500. – Értéktöbblet-elméletek. Második rész. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961., p. 467.]

98. J. Stalin: Die Ökonomischen Probleme des Sozialismus in der Sowjetunion. [Verlag für Fremdsprachige Literatur], Moskau, 1952., p. 24. – [Sztálin: A szocializmus gazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra, Budapest, 1953., p. 21.]

99. Ebd., p. 62–64. – [Uo., p. 52–54.]

100. Nem vállalkozhatunk itt arra a feladatra, hogy Sztálinnak ezt a „marxizmusát" behatóan bíráljuk. Láttuk, hogy az értéktöbbletben magát az értéket egyszerűen eltünteti a csereérték mögött, hogy egy tisztán történelmi kategóriává tegye. Amikor kifejti a kapitalizmus úgynevezett alaptörvényeit, aminek már önmagában véve sincs semmi köze Marxhoz, elárulja, hogy fogalma sincs az átlagprofitráta marxi dialektikájáról.

101. Kapital I. [id. kiadás], p. 406–407. – [MEW, Band 23., p. 465. – A tőke I.k., IV.13.6. A kiegyenlítési elmélet a gépi berendezés által kiszorított munkásokra vonatkozóan. MEM, 23.k., p. 412. alapján.]

102. Rohentwurf [id. kiadás], p. 20. – [Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I.k., p. 25.]

103. Ebd., p. 567. – [MEM, 46/II.k., p. 145.]

104. Kapital I. [id. kiadás], p. 533–54. – [MEW, Band 23., p. 595–96. – A tőke I.k., VII.21. Egyszerű újratermelés. MEM, 23.k., p. 532–33. alapján.]

105. MEGA, I.5., p. 65. – [MEW, Band 3., p. 76. – A német ideológia, I. Feuerbach, MEM, 3.k., p. 63–64.]

106. Ebd., p. 66. – [Uo., p. 76. – Uo., p. 64.]

107. Rohentwurf [id. kiadás], p. 387–88. – [Nyersfogalmazvány, MEM, 46/I.k., p. 367–68.]

Harmadik fejezet

ESZMEI MOZZANAT ÉS IDEOLÓGIA

1. Kapital I. [7. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1914.], p. 140. – [MEW, Band 23., p. 193. – A tőke I.k., 3.5.1. MEM, 23.k., p. 169.]

2. Plechanow: Die Grundprobleme der Marxismus. [Übers.: M. Nachimson. J. H. W. Dietz Verlag], Stuttgart–Berlin, 1922. p. 77. – [Vö.: G. Plechanow: Die Grundprobleme des Marxismus. Hrsg.: D. Rjazanov. Übers.: K. Schmückle. Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1929., p. 81. – Plehanov: A marxizmus tudományos alapproblémái. Faust, Budapest, 1933., p. 64. – Plehanov György: A marxizmus tudományos alapproblémái. Ford.: Szabados Sándor. Vereinigung Internationaler Verlagsanstalten, Berlin, 1923., p. 65. – Georgij Plehanov: A marxizmus alapvető kérdései. Ford.: Justus Pál. Népszava, Budapest, (1947). p. 98.]

3. Kautsky: Materialistische Geschichtsauffassung II. [J. H. W. Dietz] Berlin, 1927., p. 630.

4. Ebd., p. 715–17.

5. Max Adler: Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung. [Europa-Verlag], Wien, 1964., p. 92, 158–59.

6. Kapital I. [id. kiadás], p. 50. – [MEW, Band 23., p. 99. – A tőke I.k., 1.2., MEM, 23.k., p. 86. alapján.]

7. Ebd., p. 60. – [Uo., p. 110. – Uo., 1.3., p. 96.]

8. Ebd., p. 69. – [Uo., p. 119. – Uo., p. 104.]

9. Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. [J. H. W. Dietz], Stuttgart, 1919., p. 77. – [MEW, Band 13., p. 71–72. – K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, II. 2.a. MEM, 13.k., p. 64–65. alapján.]

10. Kapital I. [id. kiadás], p. 9. – [MEW, Band 23., p. 57. – A tőke I.k., I.1.2. MEM, 23.k., p. 48.]

11. Marx: Rohentwurf [Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858. Hrsg.: Marx/Engels/Lenin-Institut. Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau, 1939–1941. In zwei Bänden. – Ugyanez egy kötet-

ben azonos lapszamozassal Dietz Verlag Berlin, 1953, es 2 kiadasban 1974], p 23
– [K Marx A politikai gazdasagtan biralatanak alapvonalai (Nyersfogalmazvany), Bevezetes Ford Lissauer Zoltan MEM, 46/I k, p 28]

12 Ebd, p 24 – [Uo, p 29]

13 K Marx Das Elend der Philosophie [J H W Dietz], Stuttgart, 1919, p 117 – [MEW, Band 4, p 149 – K Marx A filozofia nyomorusaga, Masodik fejezet, 2 § MEM, 4 k, p 142]

14 K Marx Lohnarbeit und Kapital [Internationaler Arbeiter-Verlag], Berlin, 1931, p 28 – [MEW, Band 6, p 407 – Marx Bermunka es tőke MEM, 6 k, p 396 alapjan]

15 K Marx Zur Kritik der Politischen Okonomie, id kiadas, p 86–87 – [MEW, Band 13, p 78 – Marx A politikai gazdasagtan biralatahoz II 2 a MEM, 13 k, p 70–71]

16 Kapital I [id kiadas], p 77 – [MEW, Band 23, p 127 – A tőke I k, 3 2 a, MEM, 23 k, p 111]

17 Ebd p 70–71 – [Uo, p 121 – Uo, p 105]

18 Ebd, p 78 – [Uo, p 128 – Uo, p 112]

19 Marx Theorien uber den Mehrwert II 2 [J H W Dietz, Stuttgart, 1921], p 289 – [MEW, Band 26 2, p 515 – K Marx Értektobblet-elmeletek (A toke IV konyve), Masodik resz Kossuth Konyvkiado, Budapest, 1961, p 481 alapjan]

20 N Hartmann Teleologisches Denken [W de Gruyter], Berlin, 1951, p 65–67 – [Nicolai Hartmann Teleologiai gondolkodas Ford Redl Karoly Akademiai Kiado, Budapest, 1970, p 129–32 alapjan]

21 Kapital III 2, [4 Auflage O Meissner, Hamburg, 1919] p 352 – [MEW, Band 25, p 825 – A toke III k, 4 kiadas, VII 48 III Kossuth Konyvkiado, Budapest, 1967, p 782 – MEM 25 k, p 770]

22 Kapital I [id kiadas], p 38 – [MEW, Band 23, p 85 – A tőke I k, I 1 4 MEM, 23 k, p 75]

23 Kapital II [5 Auflage O Meissner, Hamburg, 1919] p 21 – [MEW, Band 24, p 50 – A toke II k, I 1 III, MEM, 24 k, p 44]

24 Kapital I [id kiadas], p 36–37 – [MEW, Band 23, p 84 – A toke I k, I 1 3 D, MEM, 23 k, p 73]

25 Rohentwurf [id kiadas], p 928–29 – [Nyersfogalmazvany, MEM, 46 II k, p 391–92 alapjan]

26 Ebd, p 706–707 – [Uo, p 277 alapjan]

27 Kapital III 1 [4 Auflage O Meissner, Hamburg, 1919] p 17 – [MEW, Band 25, p 53 – A toke III k, I 2, id kiadas, p 65 alapjan – MEM, 25 k, p 44]

28 Ebd , 193 – [Uo , p 223 – Uo , III 13 , p 222–23 alapjan – MEM, 25 k , p 204]

29 Theorien uber den Mehrwert III [J H W Dietz, Stuttgart, 1921], p 555 – [MEW, Band 26 3 , p 474 – K Marx Értektobblet-elmeletek Harmadik resz Kiegeszitesek A jovedelem es forrasai (4) Kossuth Konyvkiado, Budapest, 1963 , p 441 alapjan]

30 Ebd , p 557 – [Uo , p 475 – Vo uo , p 442]

31 Ebd , p 558 – [Uo , p 476 – Vo uo , p 443]

32 Kapital I [id kiadas], p 502 – [MEW, Band 23 , p 562 – A toke I k , VI 17 , p 502 alapjan]

33 Hegel Philosophische Propadeutik [§ 45] Ausgabe Glockner [JUBILAUMSAUSGABE], Band 3 , p 124–25 – [WERKE, Band XVIII , p 102–103 – WERKE II , Band 4 , p 175 (Logik fur die Mittelklasse, 1810–1811 B Erscheinung – Itt §§ 46 es 47 a szamozas Lasd uo a 8 szamu labjegyzetet)]

34 Hegel Logik WERKE, Originalausgabe, Band IV [Zweites Buch, Zweiter Abschnitt, Zweites Kapitel Die Erscheinung, A 2], p 150 – [JUBILAUMSAUSGABE, Band 4 , p 628 – WERKE II , Band 6 , p 154 – A logika tudomanya, 2 resz, 1957 p 112]

35 Ebd , p 151 – [Uo , p 629 – Uo , p 154–55 – Uo , p 113]

36 A marxizmusnak a sztalini korszakban elkovetett mulasztasaihoz tartozik az is, hogy sohasem vizsgalta az azsiai es afrikai nepek gazdasagi multjat, es ezert ma senki sem ismeri tudomanyosan hasznalhato szinten fejlodestortenetuket A fejlett tarsadalmi-gazdasagi formaknak ilyen orszagokkal valo szembesulese soran uj, tudomanyos marxista megokolasra varo gazdasagi tendenciak alakulnak ugyan ki, de a mai marxizmus semmit sem mondhat tudomanyos megalapozottsaggal korunknak errol a kozepponti fejlodesi problemakorerol [Lasd a 71 sz jegyzetet is, a Reprodukcio fejezetben, a 836 oldalon]

37 Kapital I [id kiadas], p 323 – [MEW, Band 23 , p 379 – A tőke I k , IV 12 4 MEM, 23 k , p 336]

38 Marx Okonomisch-philosophische Manuskripte (1844) MEGA, I 3 , p 156–57 – [MEW, Erganzungsband, Erster Teil, p 574 – K Marx Gazdasagi-filozofiai keziratok 1844-bol Harmadik kezirat A hegeli dialektika kritikaja Kossuth Konyvkiado, Budapest, 1970 , p 104–105 alapjan]

39. Engels. Dialektik der Natur MEGA [Sonderausgabe zum vierzigsten Todestag von Friedrich Engels Verlagsgenossenschaft Auslandischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau–Leningrad, 1935], p 696 – [MEW, Band 20 , p 446–47 – A munka resze a majom emberre valasaban, MEM, 20 k , p 451]

40 Marx/Engels Die deutsche Ideologie MEGA, I 5 , p. 533 – [MEW, Band 3 , p 5 – K Marx Tezisek Feuerbachrol 1 MEM, 3 k , p 7]

41 Marx Okonomisch-philosophische Manuskripte [id kiadas], p 155 –

[MEM, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 572. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből (id. kiadás), p. 103. alapján.]

42. Ebd., p. 161. – [Uo., p. 578. – Uo., p. 108. alapján.]

43. Ebd., p. 160. – [Uo., p. 576. – Uo., p. 107.]

44. Ebd., p. 89. – [Uo., p. 516–17. – Uo., p. 50.]

45. Hegel: Logik. WERKE, Band IV. [Zweites Buch. Erster Abschnitt, 3. Kapitel, A.b.], p. 82.ff. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 560.ff., – WERKE II., Band 6., p. 90.ff. – A logika tudománya, 2. rész. 1957., p. 64.skk.]

46. Ebd., p. 85–86. – [Uo., p. 563–64. – Uo., p. 94–95. – Uo., p. 67–68.]

47. Hegel: Enzyklopädie. § 133. Zusatz. – [WERKE, Band VI., p. 265. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 303. – WERKE II., Band 8., p. 265. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 1. rész. 1950., p. 214.]

48. Marx/Engels: Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau–Leningrad, 1934., p. 375. [Vö.: ugyanaz, Ring-Verlag, Zürich, 1934. is, uo. – MEW, Band 37., p. 464. – Engels levele Joseph Blochnak, 1890. szeptember 21–22-én. Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. Szikra. Budapest, 1950., p. 493. alapján.]

49. Hegel: Rechtsphilosophie, § 118. – [WERKE, Band VIII., p. 159–60. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 7., p. 175–76. – WERKE II., Band 7., p. 218–19. – A jogfilozófia alapvonalai, vagy a természetjog és államtudomány vázlata. 1971., p. 136–37.]

50. G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen. [H. Luchterhand], Neuwied–Berlin, 1963. I.k., p. 45., 78, stb. – Vö.: Az esztétikum sajátossága. Ford.: Eörsi István. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. 1.k., 39, 70. stb.]

51. Marx: Rohentwurf [id. kiadás], p. 11. – [Nyersfogalmazvány. Bevezetés. MEM, 46/I.k., p. 17.]

52. Goethe: [Sämtliche] Werke. Jubiläumsausgabe. [Maximen und Reflexionen. Zur Natur- und Wissenschaftslehre. d) Aus den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer" (1829). Cotta, Stuttgart–Berlin, o. J.] Band XXXIX., p. 70. – [Vö.: Goethe: Maximák és reflexiók. Ford.: Gedő Simon. Világirodalom, Budapest, (1923), p. 152.]

53. Lenin: Ausgewählte Werke. Band XI. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR], Moskau, 1938, p. 351. – [Werke, Band 1. Dietz, Berlin, 1961., p. 414. – Lenin: A narodnyikság gazdasági tartalma, II. fejezet. Művei, 1.k., Szikra, Budapest, 1951., p. 424. – Összes Művei, 1.k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1963., p. 388.]

54. G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen I. [id. kiadás], p.44. ff. – [Lukács: Az esztétikum sajátossága, id. kiadás, 1.k., p. 38.skk.]

55. Lenin: Sämtliche Werke, Band XIII., [Verlag für Literatur und Politik], Wien–Berlin, 1927., p. 150.ff. – [Werke, Band 14., Dietz Verlag, Berlin, 1962.,

p. 155.ff. – Lenin: Materializmus és empíriokriticizmus. A dialektikus materializmus és az empíriokriticizmus ismeretelmélete, III.3. Művei, 14.k., Szikra, Budapest, 1954., p. 160.skk. – Összes Művei, 18.k., Kossuth Könyvkiadó, 1964., Budapest, p. 145.skk.]

56. Csak a lét iránt jó érzékkel rendelkező szakemberek dönthetik el végülis, hogy valójában mennyire ez a helyzet. Mindenesetre érdekes, hogy már Lenin is felhívta a figyelmet a tisztán matematikai módszerek túlhajtása és a fizikai létnek a fizikából való eltűnése (vagy legalábbis elhalványulása) közti összefüggésre. Uo., p. 311.skk. – [Materializmus és empíriokriticizmus. A legújabb forradalom a természettudományban és a filozófiai idealizmus. 8. Művei, 14.k., Szikra, Budapest, 1954., p. 317.skk. – Összes Művei, 18.k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1964., p. 287.skk.]

57. W. Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik. [Rowohlt], Hamburg, 1956., p. 17–18.

58. Hegel: Logik. WERKE, Band IV., p. 124. ff. – [JUBILÄUMSAUSGABE, Band 4., p. 602. ff. – WERKE II., Band 6., p. 133. ff. – A logika tudománya 2. rész. 1957. p. 97. skk.]

59. N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie. [A. Hain], Meisenheim am Glan, 1948. p. 163. – Feltűnő itt a megegyezés Lenin imént idézett nézetével. Az ellentétre egyébként már többször felhívták a figyelmet. Így ismeretelméleti oldalról is, amikor például Rickert elpanaszolja, hogy a természetkutatók nem gondolkodnak „kritikailag" (vagyis idealisztikusan-ismeretelméletileg), hanem „naiv realisták", és ezt a magatartást a filozófus „kritikai" (ismeretelméleti) beállítottságával szemben az „életből" fakadónak jellemzi. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. [J.C.B. Mohr], Tübingen, 1928. p. 116.

60. N. Hartmann: Philosophie der Natur. [W. de Gruyter], Berlin, 1950. p. 237–38.

61. Ernst Bloch: Differenzierungen im Begriff Fortschritt. [Akademie-Verlag], Berlin, 1956. p. 32–33.

62. Marx/Engels Briefwechsel. MEGA, III.3., p. 77–78. – [MEW, Band 30., p. 249. – Marx levele Engelshez 1862. június 18-án. Vö.: Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. p. 146–47. – MEM, 30.k., p. 240.]

63. Ebd., MEGA, III.2., p. 447. und 533. – [MEW, Band 29., p. 524. és Band 30., p. 131. – Vö.: Engels levele Marxhoz 1850. december 11-én vagy 12-én; valamint Marx levele Engelshez 1860. december 19-én. MEM, 29. k., p. 498., illetőleg 30.k., p. 126. alapján.]

64. Marx: Briefe an Kugelmann. [Vereinigung Internationaler Verlags-Anstalten], Berlin 1924. p. 75. – [MEW, Band 32., p. 685. – Vö.: K. Marx: Briefe an Kugelmann. Mit einem Vorwort von W. I. Lenin. Verlag für Fremsprachige

Literatur. Moskau, 1940. p. 98–99. – Marx levele Ludwig Kugelmannhoz 1870. junius 27-en. Vo : Marx/Engels Valogatott levelek, id. kiadás, p. 280. – MEM, 32 k., p. 670–71]

65. Lenin und Gorki. (Eine Freundschaft in Dokumenten) [Hrsg : E. Kosing und E. Mirowa–Florin. Aufbau Verlag], Berlin–Weimar, 1964. p. 96.

66. Aristoteles: Metaphysik. Buch „A", Abschnitt 9. [Übers.: Fr. Bassenge. Aufbau Verlag], Berlin, 1960. p. 43. – [Vo.: Metafizika. Ford : Halasy-Nagy József. Első konyv, 9. fejezet: Az ideaelmelet kritikája. Az Akadémia Filozófiai Konyvtára 9. Budapest, 1936. p. 61]

67. Bacon· Neues Organon, 1. Buch, Art. 38 ff. [Ubers.: J. H. v. Kirchmann. L. Heimann, Berlin, 1870. p. 93 ff.] – [A Novum Organum. Első rész. Ford.: Balogh Ármin. Filozófiai Irók Tara 7.k , Franklin, Budapest, 1885. p. 50 skk. – Novum Organum I. Ford.· Csatlos Janos. Muvelt Nep, Budapest, 1954. p. 33 skk]

68. Marx/Engels: Die heilige Familie. MEGA, I 3.. p 305. – [MEW, Band 2., p. 135. – A szent csalad, VI. fejezet, 3 d. MEM, 2 k , p. 127. alapján.]

69 Lenin: Samtliche Werke, Band XXV., [Verlag fur Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1930.], p. 510. – [Werke, Band 31. Dietz, Berlin, 1959. p. 308 – Lenin: A proletárdiktatúrarol. Muvei, 31.k., Szikra, Budapest, 1951. p. 322. alapjan]

70. A. Gramsci: Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. [G. Einaudi], Torino, 1949 p. 47. skk.

71. Zur Kritik der Politischen Okonomie, id kiadas, p. LV–LVI. – [MEW, Band 13., p. 9. – K. Marx: A politikai gazdasagtan biralatahoz Eloszó, MEM, 13 k., p 6–7. alapjan.]

72. [Marx/Engels:] Die deutsche Ideologie MEGA, I.5., p. 26. – [MEW, Band 3 , p 37. – A nemet ideologia I. Feuerbach, MEM, 3 k , p. 38.]

73 Zur Kritik der Politischen Okonomie, id. kiadás, p. LV. – [MEW, Band 13 , p. 9. – K. Marx· A politikai gazdasagtan biralatahoz. Elószó. MEM, 13.k , p 6]

74. Gordon Childe. Man makes himself, IV. Chapter. [Watts & Co.], London, 1936. p. 54–57. – [Der Mensch schafft sich selbst. IV. Kapitel. Übers W. Martini. Verlag der Kunst, Dresden. 1959. p 54.ff. – G. Childe: Az ember onmaga alkotoja. Ford.: Szekely Andorne, Kossuth Konyvkiadó, Budapest, 1968. p. 51 skk.]

75. Marx/Engels: Ausgewahlte Briefe, id. kiadas, p. 381. – [MEW, Band 37 , p. 492. – Engels levele Conrad Schmidthez 1890. október 27-én. Vo.: Marx/Engels. Valogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. p. 499–500. alapjan.]

76. Elég, ha arra az Engels altal poentirozott veletlenszerusegre utalunk,

amely szerepet játszott Poroszország nagyhatalommá való növekedésében. Briefe, id. kiadás. p. 375. – [MEW, Band 37., p. 463–64. – Engels levele Joseph Blochnak 1890. szeptember 21-én. Marx/Engels: Válogatott levelek, id. kiadás, p. 469.]

77. Engels, ebd., p. 381. – [MEW, Band 37., p. 492. – Engels levele Conrad Schmidthez 1890. október 27-én. Uo., p. 500.]

78. Marx: Dissertation. MEGA, I.1.1., p. 80. – [K. Marx: Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Anhang: Kritik der plutarchisen Polemik gegen Epikurs Theologie. MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 370. – MEGA², I/1., p. 90–91. – A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége. (Doktori disszertáció.) Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969. p. 90–91.]

79. Kapital I. [id. kiadás], p. 336., jegyzet. – [MEW, Band 23., p. 393. – A tőke I.k., 13. fejezet, I. A gépi berendezés fejlődése, 89. sz. jegyzet. MEM, 23.k., p. 347.]

80. Das Kapital III. 2. [id. kiadás], p, 312. – [MEW, Band 25.. p. 787. – A tőke III.k., VI. 46. fejezet, id. kiadás, p. 748. alapján. – MEM, 25.k., p. 743.]

81. Engels: Vorwort zu Marx: Das Elend der Philosophie. [J.H.W. Dietz, Stuttgart, 1919.], p. IX–X. – [MEW, Band 21., p. 178. – Fr. Engels: Előszó K. Marx „A filozófia nyomorúsága" c. művéhez (1884. október 23-án). MEM, 4.k., p. 553–54. alapján.]

82. Marx/Engels: Die deutsche Ideologie. MEGA, I.5., p. 20. – [MEW, Band 3., p. 31. – A német ideológia, I. Feuerbach, MEM, 3.k., p. 31. alapján.]

83. Ebd., p. 22. – [Uo., p. 33. – Uo., p. 33.]

84. Hegel: Fragmente zur „Verfassung Deutschlands". Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. [Hrsg.: G. Lasson. Philosophische Bibliothek. Band 144. F. Meiner], Leipzig, 1923. p. 140. – [WERKE II., Band 1., p. 459.]

85. Deutsche Ideologie [id. kiadás], p. 162. – [MEW, Band 3., p. 163–64. – Marx/Engels: A német ideológia. A lipcsei zsinat, III. „Szent Max", MEM 3.k., p. 167.]

86. Engels: Anti-Duhring. MEGA [Sonderausgabe, 1935], p. 20. – [MEW, Band 20., p. 17. – Fr. Engels: Eugen Duhring ur tudomány-forradalmasítása. Bevezetés I., MEM, 20.k., p. 18. alapján.]

87. Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. [Hrsg.: D. Rjazanov. Verlag für Literatur und Politik.] Wien–Berlin, 1927. p. 22. – [MEW, Band 8., p. 116. – K. Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM, 8.k., p. 106.]

88. Marx/Engels: Deutsche Ideologie. MEGA, I.5., p. 21. – [MEW, Band 3., p. 31. – A német ideológia. I. Feuerbach. MEM, 3.k., p. 32.] – Itt is beigazolódnak korábbi fejtegetéseink, amelyek szerint az ideológia elemei már a tár-

sadalmi fejlődés legprimitívebb fokain is jelentkeznek, persze főként a társadalom és a természet konfliktusainak végigharcolása során, és persze többnyire sok szempontból képzelt megoldások eszközeiként. De társadalmi gyökereik már nagyon korán megtalálhatók, sőt megtalálható az ideológiának a munkamegosztásban bekövetkező viszonylagos önállósulása is. Gordon Childe például bebizonyítja, hogy a kőkorszakbeli barlangfestészet már speciálisan kiképzett, iskolázott szakemberek műve volt. [Id. munka, angol kiadás: p. 70., magyar kiadás: p. 59.]

89. Marx/Engels: Ausgewählte Briefe, id. kiadások, p. 380. – [MEW, Band 37., p. 491. – Engels levele Conrad Schmidthez 1890. október 27-én. Vö.: Válogatott levelek, id. kiadás, p. 499.]

90. G. Lukács: Der junge Hegel [und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Aufbau Verlag], Berlin, 1954. p. 342. – [Vö.: A fiatal Hegel. III. fejezet 3. Kossuth Könyvkiadó–Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976.]

91. Marx/Engels: Ausgewählte Briefe, id. kiadások, p. 379. – [MEW, Band 37., p. 490. – Engels már idézett levele Conrad Schmidthez 1890. október 27-én. Marx/Engels: Válogatott levelek 1843–1895. id. kiadás, p. 498.]

92. Itt is megmutatkozik, mennyire gátolta és gátolja a társadalmi lét megismerését a gazdaság és a szociológia akadémikusan-munkamegosztásosan pontos szétválasztása. Mélyen tudománytalanná válik az, amit ma egyedül tudományos módszernek tekintenek, mert éppen azt választják szét fogalmilag-világosan, aminek konkrét összjátéka adja meg a létszerűen releváns összefüggéseket.

93. Rohentwurf [id. kiadás], p. 16–17. – [Nyersfogalmazvány, Bevezetés, MEM, 46/I.k., p. 22–23. alapján.]

94. Ebd., p. 7. – [Uo., p. 12–13. alapján.]

95. Ebd., – [Uo., p. 13. alapján.]

96. Egészen más problémakomplexus azoknak a dinamikus összefüggéseknek a vizsgálata, amelyek a politikai gyakorlat és a gyakorlati magatartás olyan más fajtái között létesülnek, amilyen a valláserkölcs, a hagyomány, a vallás, az erkölcs, az etika stb. Itt is a legnagyobb mérvű kritikai elővigyázatra van szükség minden általánosítás esetében. Ezeket a kérdéseket is csak az etikában lehet konkrétan tárgyalni.

97. Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. MEGA, I.1.1., p. 437. – [MEW, Band 1., p. 233. – A hegeli államjog kritikája. MEM, 1. k., p. 233–34.]

98. Marx: Zur Judenfrage. Ebd., p. 597. – [MEW, Band 1., p. 368–69. – K. Marx: A zsidókérdéshez. MEM, 1.k., p. 369.]

99. Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, id. kiadás, p. 65. – [MEW, Band 3., p. 76. – Marx/Engels: A német ideológia, I., Feuerbach, MEM, 3.k., p. 63–64.]

100. Rohentwurf [id. kiadás], p. 379. und 387. – [Nyersfogalmazvány, id. kiadás, MEM, 46/I.k., p. 359. és 367.]

101. Ebd., p. 379. – [U.o., p. 360.]

102. Ebd., p. 386. – [U.o., p. 366.]

103. Marx/Engels: Die deutsche Ideologie [id. kiadás], p. 35–36. – [MEW, Band 3., p. 46. – Marx/Engels: A német ideológia. I., Feuerbach, MEM, 3.k., p. 45.]

104. Ebd., p. 36. – [MEW, Band 3., p. 47. – MEM, 3.k., p. 46. alapján.]

105. Marx: Das Elend der Philosophie [id. kiadás], p. 162. – [MEW, Band 4., p. 181. – K. Marx: A filozófia nyomorúsága. Második fejezet, 5.§. MEM, 4.k., p. 172.]

106. Marx/Engels: Das kommunistische Manifest. MEGA, I.6., p. 535. – [MEW, Band 4., p. 472. – A Kommunista Párt kiáltványa, I. Burzsoák és proletárok. MEM, 4.k., p. 450. alapján.]

107. Lenin: Sämtliche Werke, Band IV.2. [Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1929.], p. 216–17. – Werke, Band 5., Dietz, Berlin, 1955. p. 436. – Lenin: Mi a teendő? Mozgalmunk égető kérdései., III.e., Művei, id. kiadás, 5.k., p. 438. – Összes Művei, 6.k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1964. p. 73.]

108. Ebd., p. 218. – [Uo., p. 436–37. — Uo., p. 439. – Uo., p. 74.]

109. Ebd., p. 254. – [Uo., p. 468. – Uo., 4.c., p. 472. – Uo., p. 103.]

110. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEGA, I.1.1., p. 614. – [MEW, Band 1., p. 385. – A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. MEM, 1.k., p. 384–85. alapján.]

111. Lenin: Sämtliche Werke, Band XXV., [id. kiadás, 1930.], p. 272–73. – [Werke, Band 31., id. kiadás, p. 71. – Lenin: „Baloldaliság" – a kommunizmus gyermekbetegsége. IX. A „baloldali" kommunizmus Angliában. Művei, 31.k., id. kiadás, p. 75.]

112. Lenin: Sämtliche Werke, Band XXI. [Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1931.], p. 439–41. – [Werke, Band 26., id. kiadás, p. 197–99. – Lenin: Levél az elvtársakhoz. Művei, 26.k., id. kiadás, p. 206–208. – Összes Művei: 34.k., id. kiadás, 1967. p. 411–14.]

113. Lenin: Sämtliche Werke, Band XVIII. [Verlag für Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1929,], p. 319–20. – [Werke, Band 21., id. kiadás, p. 206–207. – Lenin: A II. Internacionálé csődje, II. Művei, 21.k., id. kiadás, p. 208–209. Összes Művei, 26.k., id. kiadás, 1971., p. 203–204.]

114. Kapital III.2. [id. kiadás], p. 355. – [MEW, Band 25., p. 828. – A tőke III.k., VII.48.III., id. kiadás, p. 786. alapján. – MEM, 25.k., p. 772–73.]

115. Arhiv Marksza i Engelsza. Tom II. (VII). [Partinnoje Izdatelsztvo] Moszkva, 1933. p. 100.

116. Theorien über den Mehrwert, id. kiadás, II.1., p. 309–10. – [MEW,

Band 26 2 p 111 – K Marx Ertektobblet-elmeletek Masodik resz 9 fejezet 1 Kossuth Konyvkiado Budapest 1961 p 100–101 alapjan]

117 Marx/Engels Kritiken der Sozialdemokratischen Programm Entwurfe [Internationaler Arbeiter-Verlag], Berlin, 1928 p 27 – [MEW, Band 19 p 21 – K Marx A gothai program kritikaja I MEM, 19 k p 19 alapjan]

118 Marx, Engels Die deutsche Ideologie, id kiadas p 15 – [MEW, Band 2 p 26 – Marx Engels A nemet ideologia I Feuerbach A) MEM 3 k p 24 alapjan]

119 Ebd , p 26 – [Uo , p 37 – Uo , A tudat termeleseről p 38]

120 Aristoteles Poetik [Ubers P Gohlke F Schoningh], Paderborn 1959 p 69 – [Arisztotelesz Poetika 9 fejezet Ford Sarkady Janos, Magyar Heli kon, Budapest, 1974 p 22 – ua , Irodalmi Konyvkiado, Bukarest, 1969 p 47–48] – Az arisztoteleszi szembeallitas ontologiailag alapvető helyessegen mitsem valtoztat, hogy Arisztotelesz a tortenelemtudomanyt gorog szemmel nezte, es sejtelme sem lehetett e tudomany későbbi fejlődeserol

121 E problema megoly szukre fogott elemzesc is szetfeszitene gondolatmenetunket Pusztan arra utalok, hogy Arisztotelesz a katarzist nem a tragikus hatas specialis esetenek, hanem minden egyes tarsadalmilag jelentősse valt művészet altalanos lelki funkciojanak tekintette Vo erről a „Politika VIII konyveben talalhato fejtegetest a zenerol A „Die Eigenart des Asthetischen"-ben (id kiadas, I p 802 skk) [Az esztetikum sajatossaga, id kiadas, I p 744 skk] kiserletet tettem a katarzis-fogalom olyan esztetikai altalanositasara, amely a legszorosabban osszefugg tarsadalmi szerepevel A problemakomplexus tarsadalmi meghatarozasainak konkret kifejtese csak az etikaban lehetseges

122 Marx Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophe MEGA, I 6 , p 614 – [MEW, Band 1 , p 385 – A hegeli jogfilozofia kritikajahoz Bevezetes MEM, 1 k , p 384–85 alapjan]

123 Kapital III 2 [id kiadas], p 355 – [MEW, Band 25 , p 828 – A tőke III k , VII 48 III , id kiadas p 786 – MEM, 25 k , p 772,]

124 Marx/Engels Die deutsche Ideologie id kiadas, p 16 – [MEW, Band 3 , p 27 – Marx, Engels A nemet ideologia, I Feuerbach, A) MEM, 3 k , p 25]

125 Heine Die romantische Schule Erstes Buch Samtliche Werke Hrsg E Elster, Band V [Bibliographisches Institut, Leipzig–Wien, o J], p 227 – [Vo Heine Vallas es filozofia A romantikus iskola Ford Győrffy Miklos Magyar Helikon, Budapest, 1967 p 23]

126 Gondoljunk arra, hogy az irodalomban csak epikus, dramai es lirai formak leteznek

127 Gondoljunk a Windelband–Rickert i tudomanyelmeletre, a Worringer-i absztrakciora es beleelesre, a Gundolf-i öselmenyre es műveltsegelmenyre stb

128. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. MEGA, I.3., p. 120. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 541. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, id. kiadás. Harmadik kézirat: Magántulajdon és kommunizmus. p. 73.]

129. Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, id. kiadás, p. 15. – [MEW, Band 3., p. 26. – Uo., MEM, 3.k., p. 24.]

130. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, id. kiadás, p. 118–19. [Uo., p. 540. – Uo., p. 72. alapján.]

131. Engels: Dialektik der Natur, id. kiadás, p. 486. – [MEW, Band 20., p. 315. – Fr. Engels: A természet dialektikája. Bevezetés. MEM, 20.k., p.329.]

132. Werner Jaeger: Paideia I. [W. de Gruyter], Berlin, 1959. p. 486.

133. Max Weber: Gesammelte politische Schriften. [Drei Masken Verlag], München, 1921. p. 446.

134. Lenin: Ausgewählte Werke, Band XI. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau, 1930.], p. 351. – [Werke, Band 1., id. kiadás, p. 414. – Lenin: A narodnyikság gazdasági tartalma. II. fejezet. Művei, 1.k., id. kiadás, p. 424. alapján. – Összes Művei. 1.k., id. kiadás, 1963. p. 388.]

135. Engels: Der deutsche Bauernkrieg. Nachwort [zur Vorbemerkung von 1870 zur dritten Ausgabe von 1875. (London, 1. Juli, 1874.) – Internationaler Arbeiter-Verlag], Berlin, 1930. p. 169–70. – [MEW, Band 18., p. 516–17. – Vö.: „A német parasztháború" 1870-es kiadásához írt előzetes megjegyzés kiegészítése (1875.) MEM, 18.k., p. 488–89.] – Lenin a „Mi a teendő?"-ben forradalmi pártreformjavaslatainak középpontjába állítja ezt a kérdést. Így foglalja össze az engelsi követelményt: „Forradalmi elmélet nélkül nem létezhet forradalmi mozgalom sem." [Sämtliche] Werke, Band IV.2. [Verlag für Literatur und Politik. Wien–Berlin, 1929.], p. 152. – [Werke, Band 5., id. kiadás, p. 379. – Lenin: Mi a teendő? Id. Művei, 5.k., id. kiadás, p. 380. – Összes Művei, 6.k., id. kiadás, 1964., p. 22.]

136. Marx: Der achtzehnte Brumaire [des Louis Bonaparte], id. kiadás, p. 25. – [MEW, Band 8., p. 118. – MEM, 8.k., p. 108.]

Negyedik fejezet

AZ ELIDEGENEDÉS

1. Pascual Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. [G. Stalling], Oldenburg–Hamburg, 1963. p. 341.

2. MEGA, I.3., p. 154. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, p. 572. – K.

Marx. Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Konyvkiadó, Budapest, 1970. p. 103. alapján.]

3. Ebd, p. 157. – [Uo., ,p. 575. – Uo., p. 105. alapján]

4 Ebd, p. 160–61. – [Uo., p. 578. – Uo., p. 108. alapján.]

5 Ebd, p. 155. – [Uo., p. 572. – Uo., p. 103. alapján.]

6. Marx: Theorien uber den Mehrwert, Band 2.1. [Hrsg: Karl Kautsky. J. H. W. Dietz], Stuttgart, 1921. p. 309–10. – [MEW, Band 26.2., p. 111. – K. Marx Értektobblet-elméletek (A toke IV. konyve). Második rész, 9. fejezet, 1. Kossuth Konyvkiado, Budapest, 1961. p. 100–101. alapján.]

7. C. Wright Mills· Die Amerikanische Elite. [Übers.: H. Stern. Holsten-Verlag], Hamburg, 1962. p. 390. – [Vo.: The power elite, 15.1.: The Higher Immorality. Oxford University Press, New York, 1959. p. 344. – Az uralkodó elit XV. fejezet. A magasabbrendu erkolcstelenség 1. Ford.: Kaposi Tamás. 2. kiadás. Gondolat, Budapest, 1972. p. 354]

8. Adam Ferguson Abhandlung uber die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. [Übers. V. Dorn. G. Fischer], Jena, 1904. p. 256–57.

9. Das Kapital I. [O. Meissner], Hamburg, 1914. p. 140. – [MEW, Band 23., p 193. – A toke I k, 3.5.1. MEM, 23.k, p. 169. alapján]

10 Marx Das Elend der Philosophie [Übers.: E. Bernstein und K. Kautsky.] H W. Dietz], Stuttgart, 1919. p. 162. – [MEW, Band 4., p. 181. – K. Marx A filozófia nyomorusága. Második fejezet, 5.§., MEM, 4.k, p 172. alapjan]

11. Marx. Briefe an Kugelmann, 17. April 1871. [Vereinigung Internationaler Verlags-Anstalten], Berlin, 1927. p. 98. – [Vo.: Elementarbucher der Kommunismus, Band 4. (Uo., 1924.) Mit einer Einleitung von N. Lenin – Mindket kiadas megvan Lukács Gyorgy hátrahagyott konyvtaraban és mindkét peldanyban az idézett hely ceruzaval meg van jelolve.] – [MEW, Band 33, p. 209. – Marx/Engels· Valogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. p. 310 – MEM, 33 k., p. 202.]

12 Marx: Brief an V. I. Sassulitsch. [Erster Entwurf.] MEW, Band 19, p 388–89 – [K. Marx: A V. I. Zaszulics levelere adando valasz elso fogalmazvanya. MEM, 19.k., p. 265. alapján.]

13. MEGA, I 3., p. 120. – [MEW, Erganzungsband, Erster Teil, p. 541–42. – K Marx Gazdasági-filozofiai kéziratok 1844-bol. Id. kiadas, p 73 alapjan.]

14 Ebd, p 118–19 – [Uo., p. 540. – Uo, p. 72. alapjan]

15 Ebd, p 118. – [Uo., p. 539. – Uo,, p 72 alapjan]

16. Engels Dialektik der Natur MEGA [Sonderausgabe zum vierzigsten Todestag von Friedrich Engels. Verlagsgenossenschaft Auslandischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau–Leningrad, 1935.], p 697 – [MEW, Band 20., p. 447–48 – Fr. Engels A termeszet dialektikaja A munka része a majom emberre valasban MEM, 20.k, p. 452]

17 MEGA, I 3, p 86 – [MEW, Erganzungsband Erster Teil p 514–15 – K Marx Gazdasagi-filozófiai kéziratok 1844-ből Id kiadas, p 48 alapján]

18 Ebd, p 113 – [Uo., p. 535. – Uo, p. 68. alapjan]

19 Engels Der Ursprung der Familie [J H W. Dietz], Stuttgart, 1919 p 41–42. – [MEW, Band 21, p. 61. – Fr Engels A család, a magántulajdon és az állam eredete II A család MEM, 21 k, p 55. alapjan]

20 Ernst Bloch Geist der Utopie [Duncker und Humblot], Munchen–Leipzig, 1918 p 416.

21 Spinoza Ethik [Samtliche Werke, Band I Übers O Baensch Philosophische Bibliothek, Band 92 7 Auflage F Meiner, Leipzig o J], p 180 – [Spinoza Etika, IV, rész 7 tétel Ford Szemere Samu Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952 p 262 – Ua Magyar Helikon, Budapest, 1969 p 206]

22 Engels Der Ursprung der Familie Id kiadas p 50–51 – [Uo, p 67 – Uo, p 60–61 alapjan]

23 Sajnos, tudasunk e téren nagyon korlátozott és bizonytalan Például tulontul keveset tudunk a kérdés különböző megoldási típusainak arányairól, nemcsak arról, hogy milyen nagy általában a felszabadítási mozgalom tényleges köre, hanem arról sem hogy mekkora részt foglalnak el ebben az igazi emberi megoldások

24 G Lukács Die Eigenart des Ästhetischen I [Werke, Band 11 H Luchterhand, Neuwied–Berlin, 1963] p 696 ff – [Az esztétikum sajátossága I Ford Eörsi István Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965 p 644 skk]

25 MEGA, I 3 p 348, Marx, Engels Über Kunst und Literatur Hrsg M Lifschitz [Verlag Br Henschel, Berlin, 1948] p 105–106 [Engels fogalmazványa Margaret Harknesshez intézendő levelehez 1888. április elejéről] valamint Lenin Samtliche Werke, Band XV [Verlag Fremdsprachiger Literatur, Moskau, 1941], p 127–31 – [MEW, Band 2, p 181, MEW, Band 37, p 43–44, illetőleg Lenin Werke, Band 16, Dietz Verlag, Berlin, 1962 p 327–32 – Marx/Engels A szent család. VIII fejezet, b) Fleur de Marie MEM, 2 k, p 169 Marx/Engels Válogatott levelek 1843–1895 Szikra, Budapest, 1950 p 471–2, illetőleg Lenin Művei, 16 k, Szikra, Budapest, 1955 p 333–35 – Összes Művei, 20 k, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969 p 17–21] – [Vö a 09 sz jegyzettel a Marx-fejezetben]

26 Marx Rohentwurf [I k, Hrsg Marx Engels/Lenin Institust Verlag für Fremdsprachige Literatur], Moskau, 1939 p 387–88 – [Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858 Dietz, Berlin, 1953, 2 kiadas 1974 uo – A politikai gazdaságtan bíralatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány) Első rész Ford Tőkei Zoltán MEM, 46/I k., p 367 68 alapjan]

27 Marx Lohn Preis und Profit [Übers B Braunthal Hrsg H Duncker

(Elementarbucher des Kommunismus, Band 3.) Internationaler Arbeiterverlag], Berlin, 1928. p. 58. – MEW, Band 16., p. 144. – K. Marx: Bér, ár és profit, 13.3. MEM, 16.k., p. 132. alapján.]

28. Lenin: Was tun? Samtliche Werke, Band IV.2. [Verlag fur Literatur und Politik, Wien–Berlin, 1929.], p. 159, 190–91, 205–206, 212. – [Lenin, Werke, Band 5. Dietz, Berlin, 1955. p. 385., 406, 412–13, 425–27. – Lenin: Mi a teendő? Művei, 5.k., Szikra, Budapest, 1953. p. 386, 407, 413–15, 427–29. – Oszszes Művei, 6.k., Kossuth Konyvkiadó, Budapest, 1964. p. 27, 46, 51–53, 63–65.]

29. MEGA, I.1.1., p. 596. [MEW, Band 1., p. 367–68. – K. Marx: A zsidókérdéshez I., MEM, 1.k., p. 368–69.]

30. Ebd., p. 437. – [Uo., p. 233. – K. Marx: A hegeli államjog kritikája. MEM, 1. k.,p. 233.]

31. Ebd., p. 598. – [Uo., p. 369–70. – K. Marx: A zsidókérdéshez, I., MEM, 1. k., p. 370.]

32. MEGA, I. 3., p. 89. – [MEW, Erganzungsband, Erster Teil, p. 517. – K. Marx. Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Id. kiadás, p. 50.]

33. Ebd., p. 117. – [Uo., p. 638–39. – Uo., p. 70–71. alapján.]

34. Diels, I. 49., Xenophanes 15–16. [2. Auflage, Weidmann, Berlin, 1906.] – [Lásd: H. Diels: Fragmente der Vorsokratiker. 7. Auflage. Hrsg.: W. Kranz. Erster Band. Weidmann, Berlin–Charlottenburg, 1954. p. 132–33. (Xenophanes Fragmente, 15–16.); valamint Titus Flavius Klemens von Alexandria (Clemens Alexandrinus): Die Teppiche. Übers.: F. Overbeck. B. Schwabe, Basel, 1936. 5. Buch, § 22., p. 588. – A szóbanforgó Xenophanész-szöveg időmértékes magyar fordítását lásd: Marticskó József: Xenophanész töredékei. *Világosság*, 1971, 2., p. 101. – Vo. Falus Róbert tanulmányával: „Az istenfogalom ‚bizonyítása' Xenophanésznél." *Világosság* melléklet, 1970. december. p. 10. – Vo. még: Hegel: Vorlesungen uber die Aesthetik, Zweiter Band, 2.2.1. Die klassische Kunstform. WERKE, Band X. 2. p. 13. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 13., p. 13. – WERKE II., Band 14., p. 23. – Esztétikai előadások, 2. k., 1955. p. 11., valamint: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Erster Band, 1. 1. Xenophanes. WERKE, Band XIII., p. 289–90. – JUBILAUMSAUSGABE, Band 17., p. 305–306. – WERKE II., Band 18., p. 283–84. – Előadások a filozófia történetéről. 1. k. 1958. p. 212.]

35. L. Feuerbach: Vorläufige Thesen [zur Reform der Philosophie. Sammtliche Werke], Band II., [O. Wigand, Leipzig, 1846.], p. 248. –

36. Ebd., p. 249.

37. MEGA, I. 3., p. 151. – [MEW, Ergänzungsband, Erster Teil. p. 569. – K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Id. kiadás, p. 100. alapján.]

38 MEGA, I 5 p 34 – [MEW, Band 3, p 45 – Marx/Engels A nemet ideologia I Feuerbach, MEM, 3 k, p 28]

39 Ebd, p 540 – [Uo, p 543 – Fr Engels Feuerbach, MEM, 3 k, p 548 alapjan]

40 MEGA, I 1 1, p 607 – [MEW, Band 1, p 378 – K. Marx A hegeli jogfilozofia kritikajahoz Bevezetes MEM, 1 k, p 378 alapjan]

41 Ebd, p 587 – [Uo, p 357 – K Marx A zsidokérdeshez Uo, p 359]

42 Ebd, p 595 – [Uo, p 365–66 – Uo, p 366–67 alapjan]

43 Ebd, p 598 – [Uo, p 369 – Uo, p 370 alapjan]

44 Ebd, p 599 – [Uo, p 370 – Uo, p 371 alapjan]

45 MEGA, I 3, p 206 – [MEW, Band 2, p 37 – Marx/Engels A szent csalad, IV fejezet MEM, 2 k, p 34 alapjan]

46 Ebd, p 254 – [Uo, p 86–87 – A szent csalad VI fejezet Uo, p 81–82 alapjan]

47 Ebd, p 124–25 – [MEW Erganzungsband, Erster Teil. p 546 – K Marx Gazdasagi-filozofiai keziratok 1844-bol Id kiadas p 77 alapjan]

48 H v Treitschke Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert 3 Teil (S Hirzel), Leipzig, 1927 p 401

49 Feuerbach [Grundsatze der Philosophie der Zukunft Sammtliche Werke O Wigand, Leipzig, 1846] Band II, p 285

50 Rosenkranz Hegels Leben [Duncker und Humblot], Berlin, 1844 p 537–38 – [A Rosenkranz altal ebben a kotetben nem hianytalanul kozolt, a ‚Hegels Wastebook"-bol szarmazo s itt idezett Hegel-szöveg („Aphorismen aus der Jenenser Periode') elso izben a „Konigsberger Literaturblatt" 1842 majus 4-i (No 31), majus 11-i (No 32), junius 11-i (No 42) es julius 27-i (No 43) szamaiban jelent meg, ‚Kritische Xenien' cim alatt Vo WERKE II, Band 2, p 540–567 es 591–592]

51 S Kierkegaard [Wahrheit und Bildung] Gesammelte Werke, Band 12 [Übers Chr Schrempf E Diederichs], Jena, 1909 p 43 – [Eredeti lelohelye *Der Augenblick"*, Nummer 4, (7 Juli 1855), 3]

52 [K Jaspers Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung In K Jaspers–R Bultmann Die Frage der Entmythologisierung [R Piper], Munchen, 1954 p 36

53 Ch Baudelaire [Le reniement de Saint-Pierre Les Fleurs du Mal CXVIII] Oeuvres, vol I [NRF, Bibliotheque de la Pleiade, Paris, 1938] p 136 – [A romlas viragai, Genius, Budapest, 1923 p 199–200, valamint Magvető, Budapest, 1957 p 299–300 Mindket magyar verzio forditoja Szabo Lőrinc]

54 Dante Inferno, Canto XXVII – [Die gottliche Komodie I Die Holle, Gesang XXVII Übers K Putlitz–E Schweitzer Tempel Verlag, Berlin, o

I., p. 132.] – [A Pokol, 27. ének, 114–120. vers. Dante Osszes Művei. Magyar Helikon, Budapest, 1962. p. 656. (Babits Mihály fordításában.)]

55. Hegel: Enzyklopädie, § 190. Zusatz. – [WERKE, Band VI., p. 357. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 8., p. 395. – WERKE II, Band 8., p. 342–43. – A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 1. rész. 1950. p. 279.]

56. Kapital I., id. kiadás, p. 145–46 – [MEW, Band 23., p. 197—98. – A toke I. k., III. 5. MEM, 23.k., p. 173. alapján.]

57. Ebd., p. 4. – [Uo., p. 52. – Uo., I. 1. 1., p. 44. alapján.]

58. Ebd., p. 38–39. – [Uo., p. 86. – Uo., I. 1. 4., p. 75. alapján.]

59. Ebd., p. 145. – [Uo., 197. – Uo., III. 5. I., p. 173. alapján.]

60. Frazer: Der goldene Zweig. [Ubers.: H. v. Bauer. C. L. Hirschfeld], Leipzig, 1928. p. 132–33.

61. Kapital I. [id. kiadás], p. 68.ff. – [MEW, Band 23., p. 118.ff. – A tőke I k., I. 3. 2. a). MEM, 23. k., p. 103. skk. – A „kísérteties tárgyiság" kifejezést Marx a „Das Kapital" (id. kiadás) 4. oldalán (MEW, Band 23., p. 52.; A tőke I. k., MEM 23. k. 44. oldalán) használja.]

62. R. Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie. [2. Auflage von: „Der logische Aufbau der Welt, Scheinprobleme in der Philosophie". (Hamburg, 1961.) – Suhrkamp], Hamburg, 1966. p. 61.

63. Hegel: Phanomenologie des Geistes. [Hrsg · O. Weiss. Fr. Eckardt, Leipzig, 1909.] p. 159. – [Vo.: WERKE, Band II., p. 159. – JUBILÄUMSAUSGABE, Band 2., p. 167. – WERKE II., Band 3., p. 164. – A szellem fenomenológiája. 1973. p. 113–14. alapján.]

64. MEGA, I. 6., p. 528. – [MEW, Band 4., p. 465. – Marx/Engels: A Kommunista Part kialtványa, 1. Burzsoák és proletárok. MEM, 4. k., p. 444.]

65. Kapital, III. 2. [4. Auflage. O. Meissner, Hamburg, 1919.], p. 112–13. – [MEW, Band 25, p. 588–89. – A tőke, 3. k., V. 35. fejezet, I. Kossuth Konyvkiado, Budapest, 1967. p. 560–61. alapján. – MEM, 25. k., p. 546–47.]

66. Ebd., p. 312. – [Uo., p. 787. – Uo., VI. 46. p. 748. alapján. – MEM, 25. k,. p. 743.]

67. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. [J. C. B. Mohr], Tübingen, 1921. p. 227. –

68. Ebd, p. 812.

69. Buonaiuti: Geschichte des Christentums, Band I. [Übers.: H. Markun. A. Francke], Bern, 1948. p. 63.

70. Max Weber: Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie. (I. Band. J. C. B. Mohr], Tubingen, 1920. p. 103. und 105. – [Vo.: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Ford.: Vida Sándor. Franklin, Budapest, (1923), p. 71.]

71. Buonaiuti: id. mú, p. 354.

72. Max Weber, id. mű, p. 251–52.

73 Ebd., p. 209
74. Ebd., p. 210.
75. Meister Eckhart: [Die Austreibung aus dem Tempel (Die Wahrheit begehrt keiner Kaufmannschaft). Predigt uber Matth. 21. 12.] Schriften und Predigten. [Übers.: H. Büttner. Zweiter Band. E. Diederichs], Jena, 1917. p. 144.
76. L. Kolakowski: Jesus Christ, prophet and reformer. [Ford.: H. Hiž]. In. *„Tri-Quarterly"* [Northwestern University, Evanston, Ill.] 1967/9. p. 73. [Eredeti megjelenési helye: *„Argumenty"*, Varsó, 1965. december.]
77. L. Feuerbach: [Vorlesungen über] Das Wesen der Religionen. Sammtliche Werke, Band VIII. [O. Wigand, Leipzig, 1851.], p. 233.
78. Max Weber: [Politik als Beruf (Vortrag, 1919.)] Gesammelte politische Schriften. [Drei Masken Verlag], Munchen, 1921. p. 440. – [Vo. a „Marx ontológiai alapelvei" c. fejezet 110. sz. jegyzetével az I. kotet 405. oldalán.]
79. P. Claudel/A. Gide: Zweifel und Glaube. Briefwechsel (1899–1926.) [Deutscher Taschenbuch Verlag], Munchen, 1965. p. 89. [P. Claudel levele André Gide-hez 1908. julius 30-án.]
80. Simone Weil: Das Unglück und die Gottesliebe. [Übers.: F. Kemp. Kósel Verlag], München, 1961. p. 212–13.
81. Simone Weil: Schwerkraft und Gnade. [Ubers.: F. Kemp. Kósel Verlag], Munchen, 1954. p. 270–71.
82. Ebd., p. 275.
83. Nyborger Konferenz Europäischer Kirchen. [P. Burgelin: Das Ende des Konstantinischen Zeitalters? In: Die europaische Christenheit in der heutigen sakularisierten Welt. 6–9. Januar, 1959. Gotthelf Verlag, Zurich–Frankfurt.] 1959. p. 71.
84. Karl Barth: Dogmatik im Umriss. [Evangelische Verlagsanstalt], Berlin, 1948. p. 62.
85. K. Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. [R. Piper], München, 1962. p. 431.
86. Ebd., p. 53–54.
87. Ebd., p. 90.
88. P. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos. [C. H. Beck], München, 1959. p. 40.
89. Ebd , p. 247. ff.
90. Ebd., p. 265.
91. P. Teilhard de Chardin: Der gottliche Bereich [Walter-Verlag], Olten und Freiburg im Breisgau, 1962. p. 191. und 193.
92. K. Marx: Elend der Philosophie, id. kiadás, p. 27. – [MEW, Band 4., p. 85. – A filozófia nyomorúsága, Első fejezet. 2. §. MEM, 4. k., p. 82. alapján.]
93. Frazer: Der goldene Zweig, id. kiadás, uo.

94. A dolog lényegét nem érinti, hogy a társadalmi élet bizonyos fejlődési fokain a félelem indulata szorongássá is differenciálódik és ez látszólag gyakran teljesen el is fojtja a félelmet egy időre. A szorongás egyszerűen olyan félelem, amelynek nincs világosan meghatározott vagy akár meghatározható tárgya, olyan indulat, amely számára a lehetőségek (főként azok a lehetőségek, amelyek a saját vagy idegen gátló tevékenységekből fakadnak) a döntőek.

95. Kapital, III. 2., id. kiadás, p. 355. – [MEW, Band 25., p. 828. – [A tőke, III. k., VII. 48. fejezet, III., id. kiadás, p. 786. – MEM, 25. k., p. 773.]

96. Goethe: [Spruche in Prosa. Maximen und Reflexionen. I.] Samtliche Werke, Band I. [Cotta], Stuttgart, 1863. p. 241. – [Maximák és reflexiók. Ford.: Gedő Simon. Világirodalom, Budapest, [1923], p. 42.]

97. Ebd., [Spruche in Prosa. Uber Naturwissenschaft IV.] p. 289. – [Id. mű, p. 152.]

98. Spinoza: Ethik. [Samtliche Werke, Band I., id. kiadás], p. 180. – [Spinoza: Etika, IV. rész, 7. tétel, id. kiadás, p. 262–63. – Ua.: Magyar Helikon, Budapest, 1969. p. 206.]

99. Goethes Gespräche mit J. P. Eckermann [Freitag, 17. Februar 1832], Band II. [Insel Verlag], Leipzig, 1908. p. 417. – [J. P. Eckermann: Beszélgetések Goethével. Ford.: Győrffy Miklós, Magyar Helikon, Budapest, 1973. p. 618.]

100. Kapital I., id. kiadás, p. 46. – [MEW, Band 23., p. 94. – A tőke I. k., 1. 4. Az áru fétisjellege és ennek titka. MEM, 23. k., p. 81. alapján.]

101. [K. Jaspers: Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung. In:] K. Jaspers/R. Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung. [R. Piper], Munchen, 1954. p. 36.

102. J. A. T. Robinson: Gott ist anders. [Chr. Kaiser], Munchen. 1964. p. 44–45. – [Az idézett szövegrész megjelenési helye: Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Chr. Kaiser, München, 1951. p. 215–18. Az eredeti kiadás: John A. T. Robinson, Honest to God. Westminster Press, Philadelphia, 1963.]

103. Ez természetesen nem jelenti azt, mintha társadalmilag közömbösek volnának az olyan osszhelyzetből fakadó reformtorekvések, mint a válásra való jog, a vegyesházasságok, a cölibátus megszuntetése stb. Az ezekkel kapcsolatos állásfoglalásoknak csupán ehhez az alaphoz nincs jóformán semmi kozuk – politikai szinten mennek végbe.

104. Kapital I., id. kiadás, p. 703. – [MEW, Band 23., p. 765. – A tőke I. k., VII. 24. 3. Az úgynevezett eredeti felhalmozás. MEM, 23. k., p. 690.]

105. Kapital III. 2., id. kiadás, p. 324. – [MEW, Band 25., p. 799. – A tőke III. k., VI. 47. II. A munkajáradék. Id. kiadás, p. 758. alapján. – MEM, 25. k., p. 745.]

106 Rohentwurf, id kiadas, p 18–19 – [Grundrisse, id kiadas, p. 18–19 – Nyersfogalmazvany, Bevezetes, MEM, 46/I. k., p. 24. alapján]

107 Ebd , p. 29. – [Uo., p 29. – Uo , p. 34. alapján]

108. Engels Anti-Duhring. MEGA [Sonderausgabe, id kiadas, 1935] p 304 – [MEW, Band 20 , p 272. – Eugen Duhring úr tudomany-forradalmasítasa, MEM. 20. k , p 287–88 alapján.]

109 MEGA, I. 3 , p. 206. – [MEW, Band 2 , p 37. – Marx/Engels· A szent csalad, IV , II. sz kritikai széljegyzet. MEM, 2. k , p 34. alapjan.]

110 Ebd , p 254 – [Uo , p. 86–87. – Uo., VI I. a) p. 80—81 alapján]

111. Ebd., p. 85–86. – [MEW, Erganzungsband, Erster Teil, p 514–15 – K. Marx· Gazdasagi-filozófiai kéziratok 1844-bol. Első kezirat Az elidegenült munka Id kiadás, p. 48. alapján.]

112. Das Elend der Philosophie. Id kiadás, p. 162. – MEW, Band 4 , p 181. – A filozofia nyomorusaga, Második fejezet. MEM, 4. k , p. 172. alapján]

113 Riesmann megfigyelésének helyességén nagyon keveset változtat, hogy mas, pszichologizaló terminológiát alkalmaz.

114 Das Elend der Philosophie, id kiadás, p 162 – [MEW, Band 4 , p. 181. – A filozófia nyomorusaga Második fejezet. MEM, 4 k , p. 172. alapján]

115. Kapital I , id. kiadas, p 196 – [MEW, Band 23 , p 249 – A toke I k , III 8 A munkanap MEM, 23. k , p. 219. alapjan]

116 Ebd , p 716 – [Uo , p 779. – Uo., p 702]

117 Marx an Sorge. Briefe [und Auszuge aus Briefen von Joh. Phil Becker, Jos Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx, u. A , an F A. Sorge und Andere. J H W. Dietz], Stuttgart, 1906. p 42. – [K. Marx an Fr. Bolte am 23 November, 1871. MEW, Band 33., p 332–33. – Marx/Engels Valogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest, 1950. p. 319. – MEM, 33. k , p. 322]

118. Lenin Samtliche Werke, Band IV. 2 , id kiadas p 158. – [Werke, Band 5., id kiadas, p. 385. – Lenin· Mi a teendő? II. a Az osztonos fellendulés kezdete Művei, 5 k., Szikra, Budapest, 1953 p. 386. alapján. – Összes Művei, 6 k , Kossuth Konyvkiadó, Budapest, 1964 p. 27.]

119 Ebd., p 163. ff. – [Uo., p. 389. skk. – Uo., b) Meghódolas az osztonosség elott. p. 390. skk. – Uo , p 31. skk]

120 Ebd , p. 216–17. – [Uo , p. 436 – Uo., III. e). A munkasosztály mint a demokrácia eloharcosa, p. 438. alapján. – Uo., p. 73.]

121. Marx Lohn, Preis und Profit, id. kiadás, p. 57. – [MEW, Band 16 , p. 144 – K. Marx Ber, ar es profit. 13. 3. MEM, 16. k , p. 132. alapján.]

122. Kapital I., id. kiadas, p. 325. – [MEW, Band 23 , p 381. – A toke I. k , IV. 12. 5. A manufaktúra tőkés jellege. MEM, 23 k , p 338. alapján]

123 Engels MEGA, I 2 , p. 419 – [Vo.: MEW, Band 1., p. 537–38) –

Fr Engels Anglia helyzete (Thomas Carlyle Past and Present, London, 1843) MEM, 1. k, p 536–37]

124 Rohentwurf I, id kiadas, p 387–88 – [Grundrisse, id kiadas, p. 387–88 – Nyersfogalmazvany A tokerol szolo fejezet MEM, 46/I, p 367–68 alapjan]

125 Ebd, p 31 – [Uo, p. 31 – Uo, Bevezetés p 36]

126 Kapital I, id kiadas, p 321 – [MEW, Band 23, p 377 – A tőke I k, IV 12 4 Munka megosztasa a manufakturan belul stb, MEM, 23 k, p 334]

127 Karl Mannheim Mensch und Gesellschaft [im Zeitalter des Umbaus Sijthoff, Leiden, 1935], p 16. und 18

128. Marx Der Burgerkrieg [in Frankreich Francke, Leipzig, o J] p 59–60 – [MEW, Band 17, p 343 – A polgarhaboru Franciaorszagban III. MEM, 17 k., p. 313]

129 A. Hitler Mein Kampf [Fr Eher], Munchen, 1934 p 200

130. MEGA, I 3, p 85. – [MEW, Erganzungsband, Erster Teil p 514 – K Marx Gazdasagi-filozofiai keziratok 1844 bol Elso kezirat Az elidegenult munka Id kiadas, p 47]

131 Ebd, p 118 – [Uo, p 540 – Uo Harmadik kezirat Magantulajdon es kommunizmus. p 72 alapjan]

132 Ebd, p. 119 – [Uo., p 540 – Uo, p 72]

133 Kapital I [id kiadas], p 373. – [MEW, Band 23, p 430 – A toke I. k, IV 13. b). A munkanap meghosszabbitasa MEM, 23. k., p 380–81]

134 Ebd, p 407 – [Uo, p 464–65 – Uo, IV. 13. 6 A kiegyenlitesi elmelet stb, p. 412]

135 Das Elend der Philosophie, id kiadas,, p 117. – [MEW, Band 4, p 149 – A filozofia nyomorusaga, Masodik fejezet, 2 § A munkamegosztas es a gepek. MEM, 4 k, p 142]

136 A Schopenhauer [Parerga und Paralipomena], Samtliche Werke, Band V [Nachtrage zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseins. Hrsg E Griesebach Ph Reclam], Leipzig, [o. J], p. 301. – [Parerga es paralipomena, Harmadik kotet XI Potlasok a let semmissegenek tanahoz Ford: Kecskemeti Gyorgy Vilagirodalom, Budapest, [1925], p 405–406]

137. Janossy Ferenc [A gazdasagi fejlodes trendvonala es a helyreallitasi periodusok I 3] A nyugatnemet gazdasagi csoda [Kozgazdasagi es Jogi Konyvkiado, Budapest, 1966. p 50–58 – Nemet nyelven Das Ende der Wirtschaftswunder Verlag Neue Kritik, Frankfurt, 1969]

138. C Wright Mills Die Konsequenz [Ford P Baudisch. Kindler] Munchen, 1959 p 133 und 236

139 J K Galbraith [The affluent society Chapter 19 III Penguin Books, Harmondsworth, 1963, p 225]

140. W. H. Whyte: The organisation Man. [Penguin Books, Harmondsworth], 1961. p. 193.

141. Természetesen az ilyen kiindulópont, például Auschwitz, az atombomba stb. elutasítása nem vezet szükségképpen ilyen beállítottsághoz; ellenpéldaként csak G. Andersre utalok.

142. Erről a kérdésről Amerikában is széleskörű irodalom van. A manipulációs rendszer messze legjelentősebb kritikusa mostanság C. Wright Mills.

143. A. Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie. [H. Luchterhand], Neuwied–Berlin, 1963. p. 322–23.

144. MEGA, I. 1. 1., p. 575. – [MEW, Band I., p. 346. – MEGA^2, III/1., p. 57. (Apparátus: p. 599.). – Marx Rugéhoz 1843 szeptemberében; megjelent a *Deutsch-Französische Jahrbücher*-ben, 1844-ben. MEM, I. k., p. 348.]

Felelős kiadó a Magvető Könyvkiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Fekete Éva · Műszaki vezető
és tipográfus Sebestyén Lajos · Sorozattervező
Vámos Ildikó · Kiadványszám 1896 · Megjelent
49,7 (A5) ív terjedelemben, 1976-ban Garamond
betűtípusból · MA 2895

ISBN 963 270 327 8 (Összkiadás)
ISBN 963 270 326 x (Életmű sorozatszám)
ISBN 963 270 329 4 (II. kötet)

76-4261 Pécsi Szikra Nyomda – F. v.: Melles Rezső